

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ORIENTALIA

Tatiana G. Skorokhodova

**THE PHILOSOPHY
OF RAMMOHUN ROY**

An Experience in a Reconstruction

**St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers
St. Petersburg
2018**

Т. Г. Скороходова

**ФИЛОСОФИЯ
РАММОХАНА РАЯ**

Опыт реконструкции

**Издательство «Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2018**

УДК 294.3
ББК 87.3(5Инд)

Т. Г. Скороходова. Философия Раммохана Рая. Опыт реконструкции. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. — 416 с. (Серия «Orientalia»).

С 44 В монографии представлена реконструкция философии индийского реформатора, просветителя, общественного деятеля, политика, «Отца современной Индии» Раммохана Рая (1772—1833). Основание им индийской философии Нового времени интерпретировано в контексте встречи цивилизаций Востока и Запада и становления национально-культурного ренессанса в колониальной Индии XIX в. Раммохан Рай охарактеризован как гуманист, философ диалога, рационалист, философ-практик и новатор.

Впервые в индологии мысль Раммохана Рая показана в виде целостной философии, выявленной на основе герменевтического анализа его трудов. Две равнозначные её сферы — религиозная и социальная философия. Развивая религиозную философию на основе веданты, Раммохан интегрирует в неё прежде несвойственную ей антропологическую и этическую проблематику, тем самым начиная историю неоведантизма. В истории индийской философии с трудов реформатора впервые начинается социальная мысль и обозначается её проблемное поле, в том числе осмысление бытия общества во времени, вопросы права и политической жизни.

В книгу включены выполненные автором переводы избранных трудов Раммохана Рая, в том числе выходящие на русском языке впервые.

Книга обращена к широкому кругу специалистов и читателей, интересующихся историей индийской философии Нового времени, религиозной и социально-философской мыслью стран Востока.

На первой странице обложки: портрет Раммохана Рая кисти Рембрандта Пила, 1833 (Музей Пибоди в Эссексе, Массачусетс, США).

ISBN 978-5-85803-518-3



9 785858 035183

© Т. Г. Скороходова, 2018

© Петербургское Востоковедение, 2018



**Российский
научный фонд**

*Исследование осуществлено при поддержке гранта Российского
научного фонда «Индийская философия в контексте истории
мировой философии: проблема трансляции смыслов»,
проект № 16-18-10427*

*The study is supported by the Russian Science Foundation grant
«Indian Philosophy in the History of World Philosophy Context:
the Meanings' Translation Problem»,
project No 16-18-10427*

СОДЕРЖАНИЕ

Введение. К методологии реконструкции философии Раммохана Рая	7
Глава I. Эпоха, жизнь и личность Раммохана Рая	19
1. Историческая эпоха	19
2. Очерк жизни Раммохана Рая	24
3. Раммохан Рай как «проблематичный мыслитель»	43
Глава II. Религиозная философия	61
1. Истоки философской мысли и реформаторства	61
2. Метафизика: бытие и познание	94
3. Религиозный гуманизм	117
4. Понимание христианства и образ индуизма	149
Глава III. Социально-философская мысль	214
1. Основания социальной философии	214
2. История и прогресс: общество во времени	240
3. Истоки социологического анализа: институты и социальная структура	262
4. Политическая философия	288
Заключение	327
<i>Раммохан Рай. Избранные произведения</i>	332
Дар верующим в Единого Бога (Тухфат-ул-Мувахиддин)	332
Краткое изложение веданты	347
Иша-упаниада	366
Заповеди Иисуса, ведущего к миру и счастью. Введение	380
Разговор миссионера с тремя китайскими обращёнными	383
Универсальная религия. Религиозные наставления, основанные на священных текстах	386
Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии	390
Письма	399
Лорду У. П. Эмхерсту	399
Роберту Дэйлу Оуэну	402
Summary	404
Библиография	406

*Светлой памяти моего педагога
Нины Ивановны Оя посвящаю*

ВВЕДЕНИЕ

К методологии реконструкции философии Раммохана Рая

Раджа Раммохан Рай был убеждённым сторонником человеческой свободы — свободы в самом полном смысле слова. Он пытался освободить человеческий ум от суеверий, от обскурантизма, от всего, что попирает достоинство человека.

С. Радхакришнан

Личность, реформаторская деятельность и наследие Раммохана Рая (1772—1833) — философа, религиозного и социального реформатора, просветителя, правозащитника и политика, человека, названного «отцом современной Индии» и «отцом Индийского Возрождения», — свыше полутора столетий привлекает внимание учёных-востоковедов. О его жизни и трудах написано множество книг и статей, начиная от классической биографии С. Д. Коллет и Ф. Стеда [Collet 1962] и завершая работами последних десятилетий [Ahluwalia S., Ahluwalia M. 1991; Bagchi 2004; Political Thinkers 1990; Rammohun Roy 2003; Robertson 1995; Takeuchi 1997; Upadhyaya 1990; Sankhdher 1989; Sharma 2005; Encyclopaedic History 2003; Encyclopaedia 2005; Sen 2012]. В отечественной науке взглядам и деятельности Раммохана Рая были посвящены статьи и главы в исследованиях [Комаров 1962; Паевская 1949; Рыбаков 1981: 10—38; Серебряный 1988]; не так давно вышла в свет его аналитическая биография [Скороходова 2008б]. И если жизнь и труды знаменитого бенгальца, чья личность и деятельность по сей день вызывают споры и самые разнообразные оценки и интерпретации, в том числе пристрастные и односторонние, изучены относительно полно, то о его философском наследии этого сказать нельзя.

«Раммохан Рай как мыслитель и автор интереснейших религиозно-философских текстов ещё не удостоился подробного и всеобъемлющего академического исследования ни в Индии, ни за её пределами», — справедливо заметил С. Д. Серебряный три десятилетия назад [Серебряный 1988: 203]. При этом именно с Раммохана Рая едино-

душно начинают изложение истории философии Индии Нового времени все историки индийской философии (см.: [Бродов 1967: 78—85; Костюченко 1983: 157—163; Швейцер 2002: 202—204; Naravane 1964: 22—38; Damodaran 1967: 344—354, Bali 1980; Sreenivasa Rao 1982]). К. Сатчидананда Мурти называет Р. Рая «отцом новой индийской мысли» и сравнивает значение его трудов для Индии со значением трудов Петрарки, Эразма, Бэкона, Лессинга и Вольтера для Европы. «Хотя он не был профессиональным философом, подобным Канту или Гегелю, его работы имеют не меньшую философскую ценность, чем труды Бэкона, Лессинга или Вольтера» [Satchidananda Murty 1972: xxix]. С. Радхакришнан также высоко оценивает вклад Раммохана в историю индийской мысли, в том числе мысли социальной [Radhakrishnan 1985: 47—50], однако не продвигается дальше общих положений о его достижениях в сфере мысли. В последние десятилетия появились исследования различных аспектов мысли Раммохана — религиозной и этической [Crawford 1984; Takeuchi 1997; Habiba, Sarkar 2012], а также социально-реформаторской [Mampra 2013]. Однако в целом ситуация остаётся неизменной — высокая оценка и общее описание достижений Раммохана Рая в сфере мысли сочетаются с фрагментированным обращением к первоисточникам — его трудам. Недостаточная изученность и просто невостребованность их содержания в научном анализе как философии Индии Нового времени, так и истории, культуры и социальной реальности серьёзно обедняют понимание и интерпретации этого периода индийской истории, мысли и культуры и приводят к односторонним, узким и даже пристрастным оценкам. Между тем наилучший способ избежать крайностей, по моему убеждению, заключён во всестороннем изучении источников — трудов философа.

Труды Раммохана Рая — обширный комплекс текстов на английском и бенгальском языках [Roy 1982; Ray (1973)], при этом целый ряд основополагающих текстов дублируются им самим на обоих языках. Вплоть до недавнего времени на русском языке было известно только письмо Раммохана Рая генерал-губернатору У. П. Эмхерсту в переводе Е. Б. Рашковского — так называемое «Письмо об английском образовании» [Рай 1990] с несущественными сокращениями. Однако труды Раммохана, впервые в Индии поставившего вопрос об интеграции её древней цивилизации и культуры в современный мир — мир модернизирующийся и развивающийся, представляют интерес не только для учёных и философов, но и для каждого, кто неравнодушен к судьбам народов, желающих найти достойное место в мировом сообществе и сохранить собственную культуру и идентичность. Поэтому, много лет занимаясь изучением, с одной стороны, личности и трудов Раммохана Рая, а с другой — историей мысли и культуры Бенгальского Возрождения XIX—начала XX в., я предприняла попытки перевода некоторых его важных в философском и в религиозно- и со-

циально-реформаторском смысле трудов (см.: [Рай 2010; 2012; 2013; 2014; 2016]). В процессе работы над переводами и комментариями к ним окончательно сложилась идея предлагаемой читателю книги о философии Раммохана Рая.

Его личность и труды были в центре внимания в моей первой книге — «Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (Опыт аналитической биографии)». Изначально она задумывалась в более масштабном объеме, помимо аналитической биографии я предполагала написать вторую часть, где Раммохан был бы представлен как создатель эпохи — в том числе и как философ, просветитель и реформатор. Однако на момент завершения биографии замысел второй части трансформировался в заключительную главу «Бессмертие Раммохана Рая», где и была описана роль его как создателя эпохи (epoch-making) (Шушобхан Шоркар) [Sarkar 1970: 10], показан его вклад в развитие философии.

По мере всё большего погружения в исследование эпохи Бенгальского Возрождения мне становилось ясно: идеи Раммохана Рая не только являются основополагающими в формировании и развитии мысли и культуры Индии Нового времени, но и постоянно воспроизводятся и развиваются его духовными наследниками — не только лидерами и членами основанного им общества «Брахмо Самадж» и младобенгальцами, но и мыслителями неоиндуизма (в частности, Бонкимчондро Чоттопадхоем и Свами Вивеканандой), общественными деятелями, политиками, учёными и творцами культуры. Так возник замысел новой книги о Раммохане Рае — на этот раз посвящённой реконструкции его философии. Цель настоящего исследования — представить мысль Раммохана в виде упорядоченной целостной философии, основываясь на герменевтическом анализе источников в сочетании с учётом биографического и исторического контекстов.

Раммохан Рай по праву считается родоначальником индийской философии Нового времени; за ним следует достойная плеяда мыслителей Бенгалии (на Северо-Востоке) и других регионов Запада и Юга Индии. Подобно Раммохану, в большинстве своём мыслители XIX—начала XX в. являются не столько философами в традиционном и привычном смысле слова, сколько практиками в религиозной, социальной, политической и культурной областях; их объединяет глубокая озабоченность судьбой своего народа и страны и стремление к возрождению общества и культуры, понимаемому в новых условиях колониальной Британской Индии как *развитие*.

Поэтому перед каждым историком философии Индии Нового времени стоит задача *реконструкции* философии каждого значимого мыслителя. Начиная с Раммохана Рая, большинство мыслителей, упоминаемых в истории индийской философии, вполне могут быть названы философами. С одной стороны, они обращаются к философской

традиции собственной цивилизации и развивают её, выбирая школы, наиболее подходящие для реалий современности, но, с другой стороны, делают они это, пребывая в поле влияния западной мысли и культуры, которые непосредственно и опосредованно воздействуют на их сознание. Каждый по-своему *обновил* традицию в той или иной области индийского философствования и вместе с тем предложил *новое, нетрадиционное* для индийской мысли — идеи, смыслы и целые области знания — в том числе и путём вписывания, «вчитывания» нового в родную традицию.

Методологическая проблема исследования философии крупных фигур интеллектуальной и общественной жизни Индии связана с *пониманием*: философские воззрения каждого из мыслителей периода определённым образом присутствуют в их трудах самого разного характера и тематики, далеко не всегда посвящённых строго философским вопросам. Иными словами, новая философия появляется, существует и развивается преимущественно в сфере реформаторской практики Нового времени как её *обоснование* (религиозно-философского и метафизического толка), но целостно и последовательно она *не изложена*, и потому прежде чем *понять* её содержание, историку философии требуется *реконструкция* её на основе анализа первоисточников — трудов мыслителя. Проблема понимания такой философии заключена в общем вопросе: *как её изучать*, если мыслители не являются «чистыми» философами (последние появились скорее в XX в.), но всей своей интеллектуальной и социально-практической деятельностью показывают *присутствие некоторой философии*?¹

Для решения проблемы и собственно реконструкции философии — в нашем случае Раммохана Рая — я предлагаю теоретическую модель, позволяющую не только упорядочить разрозненные идеи, смыслы и положения философии конкретного мыслителя, но также учесть его духовный опыт, специфику мировоззрения, биографический и личностный контекст, ввести процесс реконструкции и понимания во внутренний и внешний контексты, проливающие дополнительный свет на смыслы и идеи философа.

В источниковедческом плане философское наследие Раммохана Рая представляет собой комплекс текстов разного рода, в котором собственно философские тексты составляют относительно небольшую долю, а остальные, посвящённые самым разнообразным темам, бук-

¹ Эта же проблема возникает и при изучении отдельных мыслителей XX в., которых одни учёные признают философами, тогда как другие исключают самое возможность так их называть. Яркий пример в этом смысле — Ауробиндо Гхош (1872—1950); и решение указанной проблемы уже предложено петербургским философом А. Е. Величенко — благодаря продуманной методологии [Величенко 2005: 21—25].

важно пропитаны философией, к которой приложимо определение, данное Е. Б. Рашковским: «Философия есть символическое описание человеческого бытия под знаком чаемых универсальных смыслов» [Рашковский 1999: 10]. Действительно, это тексты, в первую очередь связанные с вопросами человеческого бытия в мире, в обществе, в истории, в культуре; но за их решением присутствует индийская традиция мышления и философствования, и она «становится для историка философии некой реальностью, без которой мир индийской философии был бы закрыт для него навсегда» [Псху 2016: 82].

Для индийской традиционной культуры характерно решение «сверхзадачи» воспроизведения личности учителя, «духовного рождения учителя в ученике» [Семенцов 1988: 24—25], и потому личность философа, его биография не играют столь значимой роли в понимании текста по сравнению с ролью комментариев и грамматики (см.: [Псху 2016]). Но для понимания текстов Нового времени требуется понимание личности их авторов. Здесь возникает герменевтический круг: понять новые тексты, найти в них философское содержание возможно, идя от *традиции*, которую воспринимают и *обновляют* их авторы с учётом их (авторов) личностных характеристик или же строя понимание текста с учётом *личности* его создателя и традиции, которую он избирает и реинтерпретирует.

Путь к решению герменевтической проблемы в данном случае лежит за пределами герменевтического круга, в области *широких контекстов*, окружающих созданные тексты XIX—начала XX в. По меньшей мере их три. 1. Внешний *общецивилизационный*, связанный со встречами и диалогом Индии (части Востока) и Запада в эпоху британского колониального правления. 2. Внутренний *эпохальный* контекст *национально-культурного ренессанса* в Индии (см.: [Рашковский 1990: 13, 64—67, 137—145; Скороходова 2008а; Dasgupta 2012; Kopf 1969; Ghose 1969; Reflections 1977; Sarkar 1970]). 3. Внутренний *биографический* контекст, представляющий собой практическую деятельность мыслителя в условиях традиционного общества, которое поверхностно, но необратимо вовлекается в процесс модернизации. Каждый текст несёт неизгладимый отпечаток личности его автора, особенностей его мышления и влияний западной мысли и культуры. Это личность, сформировавшаяся под воздействием комплекса факторов, обнаруживаемых в трёх перечисленных контекстах.

В случае с Раммоханом Раем внешним общецивилизационным контекстом было взаимодействие индийской и западной цивилизаций в период английского колониального правления в Бенгалии и — шире — в Индии как таковой. Бенгалия была областью, периферийной по отношению к традиционному обществу, выстроенному на основе брахманического порядка; здесь были сильны неортодоксальные духовные движения в рамках индуизма, а также существовала развитая

индо-мусульманская культура. Бенгалия первой была в XVIII в. завоевана британской Ост-Индской компанией, и здесь почти сразу начался качественный диалог между культурами Индии и Запада (представленного в первую очередь Англией). Здесь европейские ориенталисты начали изучать индийские языки, тексты, историю и культуру, а представители местного населения — осваивать английский язык и получать западное образование.

Внутренним эпохальным контекстом понимания философии Раммохана Рая оказывается Бенгальское Возрождение — первый региональный вариант Индийского Ренессанса, во время которого интеллектуальное «творческое меньшинство» (А. Бергсон, А. Дж. Тойнби) стремилось решить для себя и своей страны проблему синтеза индийской и западной культурных парадигм, универсального и национального начал для успешной интеграции Индии в модернизированный мир. При этом Раммохан Рай сам начал создавать эту эпоху — с небольшой группой единомышленников, в ней он жил и видел первые результаты своей культуросозидающей работы.

Внутренний биографический контекст мысли Раммохана Рая указывает на многослойность содержания его текстов и множественность их смыслов — далеко не всегда индигенного происхождения. И здесь определяются влияния на личность мыслителя — образование (традиционное и самообразование в области западной науки и культуры), знание восточных и западных языков; религиозный опыт и иноматериальные влияния (ислам и христианство), влияние западного рационализма и эпохи Просвещения.

Понимание текстов предваряет попытка понимания личности мыслителя и особенностей его сознания. Тип личности Раммохана Рая может быть описан термином Поля Рикёра «я-сам как Другой»: «...самость самого себя подразумевает инаковость в столь глубинной степени, что одну невозможно помыслить без другой, что одна, скорее, переходит в другую, если говорить на языке Гегеля» [Рикёр 2008: 18]. Такое положение указывает на особенности личности: 1) «способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка» («Я могу говорить»); 2) «способность вмешиваться в ход вещей посредством действий, усилий» («Я могу действовать»); 3) «способность рассказывать о своей жизни и, следовательно, формировать собственную идентичность посредством повествования, основываясь на своих воспоминаниях» («Я могу рассказать о себе»); 4) способность быть Я, субъектом [Рикёр 2008: 15—16]. Концепция французского философа позволяет описать положение бенгальского мыслителя как Другого в собственном «традиционном» окружении (см.: [Скороходова 2014]).

Дополняющим и развивающим возможности описания личности и сознания Раммохана представляется термин М. Бубера «проблематичный мыслитель». Согласно философу-экзистенциалисту, этот тип мыс-

лителей появляется в эпоху *бездомности*, в которой человек остаётся наедине со своими проблемами и остро чувствует своё одиночество — живёт «как в диком поле, где и колышка для палатки не найти») [Бубер 1999: 211]. Такую эпоху в Индии создало британское завоевание и колониальное правление, и ощущение «бездомности» и осознание проблемности наличной ситуации пришло к отдельным представителям местных элит — людям, отрывающимся от жёсткого группового традиционного контроля, взаимодействующим с колониальной властью, но сохраняющим свою культурную идентичность. Раммохан Рай стал проблематичным мыслителем, которому удалось, говоря словами М. Бубера, «в этом опустошающем одиночестве встретиться с самим собой, в собственном „Я“ увидеть человека, а за своими собственными проблемами — общечеловеческую проблематику» [Там же: 210]. В этом смысле Раммохан работает над «новым образом мира» [Там же: 218], и поэтому у него получается новая философия, хотя и с установленной преемственностью с традицией. В ней актуализируются и традиционные смыслы, и общие человеческие смыслы, родственные смыслам универсального, «вселенского» характера, во все времена чаемые всеми народами.

Оба термина — «я-сам как Другой» и «проблематичный мыслитель» — указывают на инаковость новых интеллектуалов в Индии от Раммохана Рая и до М. К. Ганди по отношению и к традиционному обществу и культуре, и к традиционному философу, следующему авторитету учителя своей школы и озабоченному скорее углублением в имеющийся смысл, нежели обновлением школы в свете меняющейся социальной реальности.

Формированию и осознанию этой инаковости в XIX—XX вв. способствуют два интеллектуальных феномена, условно называемых «паломничеством в страну Запада» (см.: [Рашковский 1990: 66—67; Скороходова 2011]) и «открытием Индии» (Дж. Неру) (см.: [Неру 1989; Скороходова 2015]). Раммохан был первым «паломником» на Запад, осуществившим сначала интеллектуальное, а затем и реальное перемещение в пространство европейской культуры для её понимания и диалога с ней — поездку в Англию и Францию. Этот феномен соотносится с другим интеллектуальным процессом — открытием родной страны, т. к. именно такое паломничество развивает способность сравнивать своё с другим и разрушает традиционное представление о своей стране. В опыте Раммохана «открытие Индии» представляет собой осмысление общества, культуры, истории, духовной традиции, народа, его настоящего и перспектив будущего, попытку выяснения места страны в мире и создания её образа — для себя и других. Открытие было не только интеллектуальным, но и реальным — в юности Раммохан долго странствовал по Индии и хорошо знал жизнь её народа. Именно сочетание понимания Другого и постижения Своего по-

зволяют выявить специфику содержания текстов новой индийской философии в сравнении с философией доколониальной Индии. Так, обращение Раммохана к древним упанишадам само по себе было частью открытия Индии сквозь призму традиционного текста, но интерпретация их смысла и прямые изменения собственно текста при переводе (с санскрита на бенгали и английский) прослеживают несомненное влияние западной рациональности и воздействие на автора христианства.

Практическая деятельность Раммохана в области развития образования, борьбы с бесчеловечными обычаями индуистской общины (прежде всего за запрет сати — самосожжения вдов и за улучшение положения женщин), инициатива по развитию прессы и защита прав местного населения, борьба с ритуализмом и идолопоклонством в индуизме и создание религиозного общества «Брахмо Самадж», отстаивание интересов индийского населения в британском парламенте и т. д., а также его труды — трактаты, документы, переводы и полемические статьи — свидетельствуют, что за всеми его инициативами и критикой наличных порядков стоят его вполне определённые философские убеждения. Позиция Раммохана как реформатора и общественного деятеля исключает его прямую преемственность с конкретной классической школой или духовным неортодоксальным течением. Напротив, он *сам выбирает* традицию из имеющихся школ, но на выбор его влияет не традиционный гуру, чья личность воспроизводится в ученике, а обстоятельства его образования, становления личности и мотивы преобразовательной деятельности. Если описать их суть кратко, то это будет стремление к возрождению, идея ренессанса.

Три описанных контекста показывают, что тексты надо изучать, постигая *личность* их создателя, *апеллирующего к авторитету традиции*, но Другого по отношению к ней — даже если он получил традиционное санскритское образование. К тому же текст мыслителя Нового времени может содержать отсылки к традиции, её текстам и их интерпретации и/или опору на их авторитет, а может быть связан с традицией формально, но освещать новые и нетипичные для Индии направления мысли. Но безотносительно к связи или разрыву с традицией требуется учесть пребывание мыслителя в пространстве индийской интеллектуальной традиции в широком общекультурном смысле. И вместе с тем принципиально важно выявление всех инокультурных влияний на его личность — они по-своему предопределяют специфику обращения к традиции и *обращения с традицией*, формы и методы её интерпретации, как и появление нетипичных для Индии тем.

У каждого крупного мыслителя Нового времени определяется по меньшей мере два направления мышления — религиозное и социальное, прежде не характерное для индийской мысли (см., например: [Bhattacharya 2007]). Тексты Раммохана Рая условно без труда разде-

ляются по этим направлениям, относительно равноценным по смыслу. По ним развёртывается реконструкция его философии.

Е. Б. Рашковский предлагает для анализа текстов и собственно творчества, самопознания и самосознания найти в текстах исследуемого автора *герменевтический ключ* [Рашковский 2016: 66], позволяющий ясно увидеть смыслы и творчества, и текстов. Действительно, герменевтический ключ и к автору, и к тексту может и должен быть найден, порой в совершенно неожиданной области. В случае с Раммоханом Раем помогает биографический контекст — этот «ключ» мне видится в сильном воздействии на него ислама и индо-мусульманской культуры Бенгалии и в его труде, где это воздействие выражено явно. Истоки его философской и реформаторской мысли находятся в его первой зрелой работе — «Дар верующим в Единого Бога».

Становление философских убеждений Раммохана как мыслителя Нового времени начинается в русле преемственности идей с традиционными школами, но не по традиции обучения, а скорее по линии прерывания одной (местной) традиции и вовлечения в региональное пространство другой традиции, прежде здесь не распространённой. Раммохан предпочёл ортодоксальную (признающую авторитет Вед) *даршану* адвайта-веданты в интерпретации Шанкары (788—820), признававшего Брахмана единственной реальностью, частью которой является *атман* (душа человека). Это и предпочтение её источника — древних упанишад, изначально названных «завершением Вед» (веда+анта), и вытеснение на периферию новой мысли влиятельной школы Бенгалии — *ньяя*. В трудах, посвящённых истолкованию упанишад и веданты, формируются основы *религиозной философии* Раммохана Рая.

Раммохан заимствует базовые категории веданты и упанишад, переводит их на английский язык (на нём создан внушительный корпус его текстов, т. к. он полемизирует не только с ортодоксами, но и с европейцами). Интерпретируя упанишады, он обосновывает свои религиозные идеи ссылкой на *авторитет* родной традиции, отказывается от имени реформатора и объясняет, что идеи его *не новы и содержатся в текстах*, хотя и забыты современниками. Однако переведённые Раммоханом тексты и труды представляют совершенно новую интерпретацию веданты, особенности которой выявляются благодаря обращению к *контекстам* его трудов. Апелляция к классической ведантистской традиции у Раммохана позволяет считать его основателем и первым философом *неоведантизма*.

Но в религиозно-философской мысли Раммохан, установив преемственность с традицией веданты, выходит за рамки и веданты, и неоведантизма: даже опираясь на традицию, он создаёт новый текст — с одной стороны, продолжающий жанр комментария, столь характерный для индийской философии и опирающийся «больше на дух, чем на буквы» [Псху 2016: 82], но с другой — насыщающийся новыми

идеями и темами, явно пришедшими из иных традиций мысли. В круг идей индийской интеллектуальной традиции он вписывает прежде не характерные для неё темы — в частности, этические и социальные вопросы (например, в трактовке «Иша-упанишад») и тем создаёт основание для формирования социальной мысли.

В социальной мысли, хотя и имеющей религиозную подоплёку (как в трактатах за запрет сати), Раммохан развивает темы и идеи, заимствованные скорее из западной мысли, — об институтах, праве, политике, культуре, экономике, просвещении, приложенные к индийским реалиям. Он не только формирует традицию социальной мысли в Индии, которую продолжают все мыслители Нового времени, но и выработывает общие подходы к анализу проблем и процессов общества.

Религиозная и социальная философия Раммохана Рая реконструируется с помощью феноменологического метода, позволяющего постигать сознание и опыт автора (в частности, влияние на него религиозного опыта и процессы диалога с Другим и триалога религий (индуизма — ислама — христианства) в сознании) для раскрытия смыслов текста. Другим методом стал герменевтический анализ текстов Раммохана Рая. О своём методе понимания скажу особо.

С одной стороны, реконструкция философии немыслима без анализа системы используемых автором категорий (см.: [Шохин 2001: 58]) — с учётом контекста, в котором они существуют и наполняются традиционным и новым, универсальным и национальным, содержанием. Однако в случае с мыслителем Индии Нового времени этого явно недостаточно; помимо анализа содержания категории нужен анализ смыслов текстов как таковых. Поэтому мне представляется чрезвычайно плодотворной в методологическом плане мысль Е. Б. Рашковского — в применении к важнейшим текстам культуры Нового времени — о «взаимном переливе и взаимном мерцании поэтических, философских и исторических смыслов» в тексте [Рашковский 2016: 54]. Поэтому первейшей задачей герменевтики любого текста эпохи национально-культурного ренессанса — от философского и публицистического до художественного — становится выявление этих смыслов, т. к. именно из них складывается философия, стоящая за практическими реформаторскими и культуротворческими начинаниями.

Философия интеллектуалов Нового времени в Индии действительно складывается больше из смыслов, нежели из строгих философских категорий, которые к тому же могут наполняться самым широким и неортодоксальным содержанием — в том числе под серьёзным воздействием западной мысли и рациональности. И именно «переливы и мерцание смыслов» демонстрируют специфику философии Раммохана Рая и других мыслителей Нового времени — её синтезный характер: объединение творчески переосмысленной традиции с новыми, западными подходами к описанию и выявлению смыслов бытия. Именно

«синтезность» их философии определяет оригинальность этих мыслителей — они Другие по отношению к традиции и одновременно опираются на неё как на авторитет и источник вдохновения, и они Другие в отношении западной мысли и культуры, которые, однако, интегрируют в сознание и делают своими. «Синтетический» характер имеют и тексты; понимание их содержания производно от анализа мировоззрения, сознания и личности мыслителя и одновременно — от учёта индийской традиции, мысли и культуры; и то и другое существует в многослойном контексте Индии Нового времени, проливающим дополнительный свет как на сами тексты, так и на их смыслы.

В каждом тексте Раммохана Рая различимы два условных слоя. *Внешний слой* связан с непосредственным содержанием и адресован конкретной индийской и/или западной аудитории для непосредственного воздействия на её сознание и соответствующего результата — изменения сознания и поведения в духовно-религиозной, социальной, политической и культурной жизни. Этот слой представляет собой «источниковое знание»; в нём фигурируют термины и категории (преемственные с традицией и новые), составляющие *язык* философа Раммохана Рая. Понимание и интерпретация содержания этого слоя позволяют определить общий круг идей и структуру философии.

Внутренний слой текста составляют неявные смыслы, сквозящие за явными и чётко выраженными идеями автора. Для их понимания я предлагаю использовать термин Х. Г. Гадамера — истолковывать не то, что хотел сказать автор текста, а то, что в самом тексте «хотело сказаться». «Глубоко внутри речи присутствует скрытый смысл, могущий проявиться лишь как глубинная основа смысла и тут же ускользающий, как только ему придаётся какая-нибудь форма выраженности», — говорит Х. Г. Гадамер, ориентируя на выяснение не сказанного, но присутствующего в тексте смысла [Гадамер 1991: 65, 330]. Спешу оговориться, что выяснение смыслов, «проговариваемых» в текстах Раммохана, не будет ни их «модернизацией», ни «вчитыванием» в них взглядов автора настоящего исследования. Во-первых, глубина мысли и содержания наследия Раммохана Рая остаётся, на мой взгляд, недооценённой по сей день, в том числе и в отечественной индологии, где в силу известных причин — долгого господства истматовских схем и идеологизации востоковедной науки — его наследие трактовалось прямолинейно и несколько односторонне, и в исследованиях индийских авторов, испытавших влияние марксизма и собственно марксистских. Во-вторых, сам постмодернистский принцип «вчитывания» и «вписывания», по мысли Е. Б. Рашковского, есть следствие «философского недоразумения», — поскольку тексту «*свойственно не покоиться в истории, но жить в истории*. Ему свойственна та открытость, та способность наращивать исторический опыт, ассоциации и смыслы, которые перерастают субъективные понятия и личный

опыт автора». Вопрос только в том, чтобы при интерпретации уберечься от своеволия и произвола [Рашковский 2016: 235]. Впрочем, этому своеволию препятствует уважение к личности и наследию Раммохана Рая, равно как и бережное отношение к тексту и стремление не допустить искажения его идей — в том числе и перед лицом его прижизненных противников и современных недоброжелательных критиков, идеализирующих традиционность и «национальную самобытность» Индии.

Специально отмечу и принципы герменевтического исследования.

1. Принцип «медленного чтения» по М. О. Гершензону [Гершензон 2007: 116—119] предполагает поиск философской глубины в любом содержательном тексте, внимание к значимым словам, которые и высветляют смысл, ускользающий при «быстром» чтении источника.

2. Принцип внимания к диалогическому характеру текстов, которые, как правило, обращены к конкретной аудитории или участникам диалога/полемики либо строятся по диалогическому принципу. С одной стороны, в них продолжается диалогическая и комментаторская традиция индийской философии, с другой же — их создатель Раммохан Рай ведёт диалог с Другим (западной культурой и её представителями, другими религиями и иноверцами, другими обществами и т. д.), будучи движим неизменным стремлением его понять — и одновременно быть понятым в ответ. Диалогический характер философии Раммохана складывается из диалога со своим социальным окружением, чьё состояние он стремится изменить, и с инокультурной и иноцивилизационной реальностью, к которой мыслитель открыт и восприимчив и достижения которой предлагает освоить соотечественникам.

3. Принцип соотнесения каждого текста со всеми биографическими и историческими контекстами, в которых он возникает и существует, в сочетании с пониманием общих идей и мотивов автора текста.

Предложенная модель реконструкции философии Раммохана Рая, разумеется, не претендует на исчерпывающее и тем более универсальное решение проблемы, но является методологическим инструментом, вполне пригодным для достижения поставленной цели, равно как и для изучения наследия других мыслителей Индии Нового времени.

Во время работы над книгой ряд ценных советов и замечаний были высказаны Наташей Алексеевной Канаевой и Евгением Борисовичем Рашковским — я приношу им искреннюю благодарность. Я благодарна Елене Кирилловне Бросалиной: беседы с нею помогли мне увидеть некоторые важные аспекты в мысли и наследи Раммохана Рая. Особую благодарность приношу моей маме, Людмиле Григорьевне Скороходовой, за неизменную всестороннюю поддержку и понимание.

Глава I

ЭПОХА, ЖИЗНЬ И ЛИЧНОСТЬ РАММОХАНА РАЯ

Он принёс с собой стремление к знаниям и природную любознательность, несовместимую с религиозными обрядами и социальными обычаями, окружавшими его. И вот он пустился на поиски истины, ломая все преграды сектантства. Он искал убежища в ничем не ограждённом обиталище разума, священном для всего рода человеческого. Таков истинный путь духа Индии, путь, лежащий через множество препятствий, и потому особенно трудный.

Рабиндранат Тагор

1. Историческая эпоха

Начало Нового времени (Modernity) в истории индийской философии представляет собой поворотный пункт, в котором устанавливается преемственность выдвигаемых мыслителями идей и концепций с традиционными *даршанами* (школами), прежде всего ведантой в разных её версиях. Новое прочтение классической философской школы в соответствии с духовно-культурными и общественными потребностями XIX—XX вв. даёт основание для собирательного обозначения соответствующих течений мысли условным термином «неоведантизм» (см.: [Костюченко 1983: 153; Dahr 1977; Malhotra 1970; Mukerji 1983; Sharma 1992]). Однако наряду с установлением преемственности и известным вытеснением ряда даршан на периферию философствования они, по сути, остаются в *истории* индийской философии — осваиваются новые, нетрадиционные или нехарактерные области философского мышления — под воздействием как западной мысли, так и общей ситуации встречи цивилизаций и культур Индии и Запада в колониальную эпоху.

Приход европейцев на Индийский субконтинент в XVI—XVII вв. стал началом формирования условий постепенного выхода традиционного общества из состояния замкнутости и закрытости; в XVIII в. английское завоевание Бенгалии, затем Юга и маратхских территорий

на Западе Индии и установление колониального правления начали медленно и неуклонно вовлекать традиционное общество в модернизационные процессы, включая социокультурную трансформацию. Воздвигнутые новыми хозяевами-британцами институциональные структуры рыночной экономики, права, колониального управления создали основание для формирования особого пространства взаимодействия культур Индии и Запада. Ядром этого пространства были колониальные города, в которых развивались западные образовательные, научные, правовые и культурные институты — Калькутта в Бенгалии, Мадрас на Юге Индии и Бомбей — на Западе, в Махараштре. Эти институты были действенными каналами трансляции западной культуры, её наследия, идеалов, ценностей и норм в индийское социокультурное пространство.

В регионах колониальной Индии британцы первоначально обустроили экономическое, политико-правовое и культурное пространство для собственных нужд — организовали системы экономической эксплуатации ресурсов и населения, управления территориями и взаимодействия с местными экономически активными слоями на основе элементов разделения властей, а также основали научно-образовательные структуры для изучения языков и культуры местного населения, налаживания с ним адекватной коммуникации и для подготовки новых управленческих кадров из числа европейцев (см.: [Korff 1969: 13—49; Dasgupta 2011: 7—41; 2012: 21—32]). При этом в культурной политике в отношении местного населения британцы отдавали приоритет поддержанию традиционного общества, сохранению социальной структуры и традиционных институтов, включая образование — санскритское и исламское. Однако благодаря вовлечению в экономическое и правовое взаимодействие с европейцами представителей местного населения в традиционную социальную среду проникали совершенно новые идеи и представления — о частной собственности, конкуренции, экономической активности и мобильности индивида — независимо от предписанного социального статуса, свободы и прав личности. «Чувство значительности индивида, его нужд и его способности сделать карьеру для себя, его власти отвергнуть традиции и веру своей семьи и т. д. проявлялись всё более и более, — отмечает О. Поддар, — и когда бурное время завоевания прошло и спокойное существование постепенно восстановилось, освобождённый индивид появился как новый интеллект, достаточно смелый для того, чтобы схватиться со своим окружением» [Poddar 1970: 20].

Внешний цивилизационный контекст появления и развития философской мысли Индии Нового времени представляют встреча и диалог культур Индии (как части Востока) и Запада, осуществляемые как в сознании их носителей (индийцев и европейцев), так и в разных областях культурного творчества. Этот диалог культур был следствием и

результатом Ответа индийцев на Вызов Западной цивилизации в виде завоевания и долговременного колониального правления с установлением базовых западных политико-административных, политических и социальных институтов, которые воплощали европогенные ценности и нормы. И хотя одни слои традиционного общества ответили на Вызов приспособлением к новым условиям без трансформации общего стереотипа поведения и образа жизни (сельские общины, ортодоксальные высококастовые слои и др.), а другие — изоляцией и замкнутостью, вплоть до ухода в фундаменталистские движения (мусульманские элиты, крестьянство), — наиболее адекватный и исторически перспективный «творческий ответ» (А. Дж. Тойнби) предложили представители относительно тонкого социального слоя новых элит, получившие западное образование помимо или даже в обход традиционного.

Новая интеллектуальная элита стала формироваться в Бенгалии прежде других индийских регионов. Представители её были выходцами, с одной стороны, из традиционных высококастовых слоёв, где ценились знание и учёность, а с другой — из семей, связанных с колониальной властью и экономикой в области бизнеса, управления, права и культуры. Представители новой бенгальской элиты, взаимодействуя с новыми хозяевами страны, начали осмысливать западные институты, ценности и культуру, а также — на фоне Запада — собственную традицию и культуру и тем самым совершили прорыв к пониманию Другого и диалогу. Другая сторона диалога культур — европейцы, в первую очередь британцы — вполне была расположена к познанию Индии, её языков, истории, культуры и философии (см.: [Halbfass 1988]). Двусторонний диалог развернулся как процесс постижения других религий, социальных и политических институтов, истории, культур и традиций мысли и имел результатом не только понимание, но и обращение к познанию своего — в сопоставлении с Другим как отличным и *равным* — и самораскрытию — как для Другого, так и для самих себя. В результате такого познания и самораскрытия появились новые формы мысли и культуры Индии XIX—XX вв.

Внутренний, эпохальный контекст становления и развития индийской философии Нового времени составляют процессы, связанные с пробуждением самосознания и развитием новой культуры в разных индийских регионах, постепенно вовлекаемых в мир современной экономики, политики и социальности. Эти процессы начинают индийские интеллектуальные элиты — творческое меньшинство, озабоченное проблемой достойного вхождения своей страны в современность — мир Modernity. Инициированные творческим меньшинством разных регионов Индии интеллектуальные, религиозные, социальные, культурные, а несколько позже — и политические движения так или иначе стремились осмыслить состояние общества и культуры в свете того упадка и отставания от Запада, которые стали очевидны во время

колониального правления. Общее, условное и «собирательное» название для всех этих процессов и движений в Бенгалии, Махараштре, Гуджарате, Пенджабе, Тамилнаде и других областях Британской Индии — Индийский Ренессанс XIX—первой трети XX в. (см.: [Серебряный 2003: 89—96; Скороходова 2008a, Bhaskaran 2014; Panikkar 2007; 2011; Sanyal 2008]).

В этом термине отражены два измерения этого исторического феномена: внутренний опыт и самосознание ключевых фигур и участников духовно-интеллектуальных движений и внешний облик этого периода в истории культуры и социальности, вызывающий немало ассоциаций с европейскими процессами. «Изнутри» эпоха самими её корифеями воспринимается как начало возрождения общества, страны, культуры — к новой жизни и развитию. Так, в начале XX в. Ауробиндо Гхош описывал Ренессанс в Индии как новое пробуждение, благодаря которому страна «определённо сохранит свой сущностный дух, сохранит свою особенную душу, но, вероятно, будет великое изменение её тела. Созданием для себя нового тела, новых философских, художественных, литературных, культурных, политических и социальных форм эта самая душа придаст себе жизненную силу, что и будет... тем типом Индийского Возрождения (*renaissance*) — формами, что не противоречат истинам жизни в их прежнем выражении, но скорее выражают эти истины по-новому сформулированными, очищенными от искажений и завершёнными» [Ghose 1954: 6]. С одной стороны, интеллектуалы искали и находили аналогии своему времени в истории Европы, однако, несмотря на ярко выраженное и заявленное стремление возродить древнее наследие — особенно в религиозной и философской области, слово «возрождение» или «пробуждение» наполняется несколько иным смыслом, нежели у гуманистов Ренессанса. Это скорее новое/второе рождение народа — к новой жизни, развитию, творчеству. Поэтому — и потому столь часто — в источниках по истории индийской мысли XIX—начала XX в. встречаются словосочетания «моральное возрождение», «социальное возрождение/пробуждение», «политическое возрождение», «духовное возрождение» и др.

Внешний же облик всех происходящих в индийских регионах движений и процессов имеет типологическое сходство с национально-культурными ренессансами, разворачивающимися в Новое время во многих периферийных по отношению к Западу (точнее, к странам «ядра модернизации» — Англии, Франции, Голландии, Скандинавским странам и США) и в незападных обществах в поиске сочетания национально-самобытной культуры с новыми институтами и ценностями и нормами современности¹. Большинство учёных, использую-

¹ Таковыми ренессансами представляются итальянское Рисорджименто, Чешское Возрождение, Болгарское Возрождение, культурный ренессанс по-

щих термин «Индийский Ренессанс», равно как термины «Бенгальский», «Тамильский», «Гуджаратский» и прочие ренессансы, применяют его не столько в прямом, аналогичном «европейскому» смысле, сколько как «систему символического описания» (П. А. Флоренский) всего комплекса связанных с этим временем феноменов и движений. Если вкратце описать характеристики Индийского Ренессанса² как контекста становления новой индийской философии, то станут очевидными отличия последней от классической традиции и правомерность приложения приставки «нео-» к течениям мысли, устанавливающим преемственность с ортодоксальными даршанами. Это следующие характеристики.

1. Обоснование необходимости синтеза индийской традиции (в религиозной, культурной, социальной, образовательной и других областях) с идеями, наследием и достижениями западной цивилизации — в разных пропорциях и разных вариантах, но с целью создания основ жизни в современном мире.

2. Опора (хотя и весьма избирательная и сообразная поставленным целям) на наследие древности для обоснования и продвижения гуманистических и реформаторских идей, прежде всего для придания им авторитетности.

3. Интеграция в мысли и культуре новых, западогенных идей и трансляция их в обществе по разным каналам — образования, прессы, искусства, реформаторской практики.

4. Выраженное стремление реформировать наличный социальный порядок и/или изменить религиозное сознание и/или практику в сторону их большей гуманизации; выдвижение и реализация практических инициатив в религиозной, социальной, политической и культурной областях.

5. Открытость «творческого меньшинства» диалогу с другими культурами, цивилизациями, религиями и народами — вместе с готовностью раскрывать богатства своей цивилизации всему миру.

Перечисленные предельно общие характеристики показывают, что Индийский Ренессанс — это прежде всего эпоха в истории мысли и культуры, которая особым образом способна произвести «революционное» воздействие на общество, экономику, политику и культуру. На материале Бенгальского Ренессанса Ш. Дашгупто описывает эпоху как «когнитивную революцию» — это «радикальная трансформация в образе мыслей, восприятии, аргументации и концептуализации, включающей и трансформацию когнитивной идентичности, которая, рас-

сле «Революции Мэйдзи» в Японии, религиозно-философский ренессанс рубежа XIX и начала XX в. в России, модернизация в Китае и др.

² Здесь я следую предложенной мною модели анализа национально-культурных ренессансов [Скореходова 2008а: 13—25].

пространяясь на группы, общество, культуру, ведёт к качественным изменениям в сознании людей» [Dasgupta 2012: 5—6]. Когнитивная революция происходит в сознании творческих личностей — писателей, поэтов, драматургов, учёных, социальных мыслителей и религиозных реформаторов, просветителей и т. д. и в итоге производит творческую кросс-культурную ментальность — способность мыслить, постигать и творить, объединяя две не связанные друг с другом традиции — индийскую и западную. И начинается когнитивная революция в идеях и трудах «отца современной Индии» — Раммохана Рая [Ibid.: 5]. Трудно с этим не согласиться.

Бенгальское Возрождение, начинающее Индийский Ренессанс, который постоянно получает от него импульс и развивается благодаря влиянию бенгальских интеллектуалов на другие регионы, стало долговременным и многосторонним интеллектуальным прорывом эпохи начала индийской модернизации в колониальный период. Не перечисляя всех достижений эпохи — хотя бы потому, что Раммохан Рай не только живёт и творит в эту эпоху, но и в прямом смысле создаёт её философию и поля практической деятельности, отмечу, что глубинным основанием и смыслом Бенгальского Возрождения стал религиозный гуманизм — обоснование высокого смысла земного бытия человека не только в трансцендентном и сотериологическом, но и в нравственном, социальном, культурном и историческом аспектах — в противовес традиционному взгляду на него как часть вселенной и часть социума. Каждый мыслитель творческого меньшинства так или иначе вносил свою лепту в формирование и развитие религиозного гуманизма — и самую свою личность и жизнью доказывал его значимость как в преодолении традиционного социоцентристского отношения к людям, так и в раскрытии фундаментальных и универсальных смыслов их бытия. Первым на этот путь ступил Раммохан Рай.

2. Очерк жизни Раммохана Рая

Жизнь Раммохана Рая — интереснейший пример сочетания в жизненном пути брахмана традиционного и нового — в переломный момент истории. Он — выходец из самой высокой *варны* (сословия) традиционного кастового общества, из самого престижного слоя, наследственным занятием представителей которого было «изучать и преподавать Веды, исполнять ритуалы для „дваждырождённых“, принимать дары от „дваждырождённых“, заниматься всеми видами интеллектуальной деятельности и ни в коем случае не заниматься физическим трудом» [Успенская 2010: 453].

Среди предков Раммохана Рая по отцовской линии — брахман Бхаттанарайон из клана Шандилья, приехавший в Бенгалию в VIII или

IX в. н. э. вместе с четырьмя другими брахманами из Канауджа (Западная Индия) по приглашению раджи Адишура из династии Шенов. Раджа пожелал, чтобы после долгого господства буддизма в стране были восстановлены в изначальной силе религия дхармы и кастовая система. Но установление в Бенгалии с XIII в. власти мусульман привело к упадку брахманической учёности, и потомки Бхаттанарайона стали преданными учениками и последователями религиозного реформатора Кришны Чайтаньи (бенг. Кришнодеб Чойтонно, 1465—1534), проповедника спасения через безграничную любовь к богу Кришне — седьмому воплощению (*аватаре*) Вишну. Вместе с тем предки Раммохана никогда не пренебрегали возможностью занять государственные или иные управленческие должности, хотя это и отдаляло их от традиционных занятий, подходящих брахману. Они служили при дворе бенгальского наваба — мусульманского правителя-наместника Великого Могола; прадед Раммохана Кришночондро Бонддопаддхай получил от наваба титул *Райя Райян*, впоследствии превратившийся в подобие родового имени — Рай. Вместе с титулом ему были отданы во владение обширные земли в деревне Радханагор в округе Бурдван. Три поколения Раев, включая отца Раммохана Рамканто Рая, занимали высокие посты при дворе наваба в Муршидабаде.

По материнской линии предки Раммохана Рая были шиваитами, брахманами *готры* (клана) Бхоттачарджо, поклонявшимися Шакти — женскому божеству, олицетворяющему силу бога Шивы и отчасти отождествляемому с его супругой. Несмотря на высокий статус касты (*кулин*), она считалась осквернённой (*бханга*). Согласно семейному преданию, Шьям Бхоттачарджо на берегу Ганги попросил у умирающего Броджобинода Бонддопаддхая (Рая) позволения выдать свою дочь Тарини за одного из его сыновей. Только пятый его сын, набожный вишнуит Рамканто Рай, согласился жениться на дочери бхангакулина [Collet 1962: 2—3]. Тарини Деви приняла веру своего мужа и ревностно ей следовала, воспитывая детей в духе возвышенной религиозности.

Семья Рамканто Рая не была традиционной патриархальной клановой семьёй брахмана — после смерти Броджобинода Рая сыновья разделили имущество и каждый зажил собственным домом. От дхармических занятий брахмана Рамканто Рай был далёк — он обеспечивал благосостояние семьи службой *шоркара* (чиновника) при дворе наваба в Муршидабаде, затем вышел в отставку и занялся хозяйством в своём наследственном поместье, а также стал управляющим имениями бурдванского махараджи. Так что с *традиционной* точки зрения брахманскими у Раммохана Рая были только высокое происхождение, религиозность и высокая ценность знания и образования для представителя рода.

Впоследствии, сохраняя брахманскую идентичность и не отказываясь от варнового статуса³, Раммохан выступит как брахман-истолкователь священного текста, хотя, по традиционным представлениям, он *не имел права* этого делать⁴ и потому заслуживал порицания ортодоксов. Так или иначе, по кастовому происхождению и статусу Раммохан — *другой* брахман, владеющий такими знаниями, языками и методами мышления, без которых традиционный брахман превосходно обходился и обходится, другой брахман, нашедший приложение интеллектуальным силам и способностям в совершенно новых областях. Более того, он заявляет о своей другости прямо и косвенно (в деятельности), в то время как традиционный брахман ссылается на традицию и авторитет своего текста и своего слоя, ограждая себя от критики нижестоящих слоёв.

Традиционно для любого брахмана типично представление об исключительном праве говорить о *должном* и *правильном* для остальных варн, и, казалось бы, Раммохан Рай действует как человек, социализированный в брахманской идеологии своей статусной группы. Но он *другой* брахман уже потому, что ни один брахман *не будет публично поднимать и обсуждать* вопросы и темы, являющиеся монопольными для своей варны и тем более — адресоваться буквально ко всем в обществе, бесплатно распространять издания своих трактатов и тем более — обращаться по каким бы то ни было *социальным* вопросам к *млечча*⁵ — англичанам (как это было во время его борьбы за запрет сати — самосожжения вдов). «Брахманы не разъясняют профанам свои цели и технологии», — справедливо замечает Е. Н. Успенская [Успенская 2010: 24]. Только *другой* брахман способен публично критиковать не только цели и технологии брахманской варны, но сам слой, к которому он принадлежит. Раммохан Рай — брахман, который противопоставляет себя *всему* брахманству своей реформаторской практикой.

Жизнь Раммохана Рая условно можно разделить на три периода. **Первый** (1772—1815) — время формирования мировоззрения и обретения жизненного опыта. **Второй** (1815—1830), «калькуттский», — период наиболее интенсивной религиозно-реформаторской, социаль-

³ После смерти Раммохана Рая на теле его был обнаружен брахманский священный шнур, свидетельствовавший о том, что реформатор не забывал о своём социальном происхождении и не отказывался от него.

⁴ Эту мысль в беседе со мной в мае 2007 г. высказала покойная Е. Н. Успенская — петербургский индолог, специалист по кастовой системе.

⁵ *Млечча* — санскритское название для народов, отличавшихся от ариев по верованиям и культуре; первоначально применялось к автохтонным индийским племенам и народам, позже, по мере ассимиляции последних ариями, — ко всем чужакам, иностранцам, не соблюдавшим законов *дхармы*.

но-реформаторской, просветительской и правозащитной деятельности. Третий (1831—1833) — период пребывания на Западе.

Раммохан Рай родился 22 мая 1772 г. (в месяце джойштво 1179 г. эры Викрама по одному из принятых в Бенгалии календарей). Его интеллектуальные способности и феноменальная память проявились очень рано, и отец не жалел средств на образование сына. Начальное образование он получил дома (хотя, возможно, и посещал деревенскую школу *патхшала*), где овладел основами письма и счёта, а также, наряду с бенгали, — санскритом и фарси.

В детстве Раммохан был чрезвычайно набожен — к этому располагала религиозная атмосфера дома, где эмоциональность вишнуизма соединялась со скрупулёзным исполнением всех ритуалов, регулярными богослужениями и пением *нам-киртон* — гимнов, воспевающих имена божества. По данным С. Д. Коллет, мальчик Раммохан практиковал созерцание, давал обеты молчания, не делал глотка воды без прочтения наизусть главы из «Бхагавата-пураны» [Collet 1962: 5], а также сосредоточивался на имени или атрибуте божества Кришны и повторял его до ощущения божественного присутствия.

Чтобы обеспечить сыну возможности карьерного роста в колониальной Бенгалии, отец отправил Раммохана в г. Патна (Бихар), где он с девяти до тринадцати лет получал традиционное исламское образование. В Патне встречались санскритская и мусульманская учёность и царил дух религиозной терпимости. Здесь у Раммохана возник интерес к исламу. Классическое мусульманское образование начиналось с изучения персидского языка, затем ученики овладевали арабским, на котором преподавались философия, геометрия и алгебра; они изучали Коран и проходили курс исламского богословия. Существует мнение, что Раммохан учился у таких маулави, которые не считали целью образования наполнение головы ученика грузом мёртвых формул, но развивали мышление и восприимчивость [Singh 1958: 30—31]. И если знакомство Раммохана с арабскими переводами Евклида и Аристотеля [Collet 1962: 5] в 10—13 лет не настолько достоверно, то знакомство с арабской и персидской литературой несомненно: ученики приучались говорить стихами, приводить цитаты. В обучении Раммохана могли использоваться дидактические стихи и нравоучительные поэмы Саади и других поэтов, но также — высокая мистическая поэзия суфиев Хафиза и Руми. Впоследствии Раммохан в различных жизненных ситуациях часто цитировал любимых суфийских авторов.

В этот период Раммохан обрёл первый непосредственный опыт созерцания и попытки понимания Другой религии. По всей видимости, обучение в Патне уже посеяло в подростке сомнения в преимуществе одного религиозного пути перед другими. Исламский принцип единобожия (*ат-таухид*), означающий отрицание политеизма (*ширк*) и выраженный в формуле «нет никакого божества, кроме Аллаха», очевид-

но, не согласовывался с многобожием индуизма. Как пишет Шибонатх Шастри, во время изучения Корана глаза Раммохана «впервые увидели ошибочность индуистского идолопоклонства» [Sastri 1919: 16]. Не меньшее впечатление на Раммохана произвели внимание к духовной сущности веры, отсутствие иерархии посредников между верующим и Богом, строгость и простота богослужения мусульман и равенство людей перед Богом. Исламская духовность была строже, серьезнее, возвышеннее, нежели доходящее до фамильярности экзальтированное почитание бога Кришны в родительском доме. Дхирендронатх Чоудхури, изучавший его религиозный опыт, говорит о богатстве интуиции, глубине эмоций и мощных мистических прозрениях, в том числе и о предпочтении им практик суфизма вишнуитскому бхакти, которое он считал сентиментальным (см.: [Chaudhuri 1928]).

После обучения в Патне мать Раммохана настояла, чтобы сын получил санскритское образование, т. к. опасалась, что он попал под влияние ислама. В Бенаресе (Варанаси, или Каши), священном древнем городе на берегу Ганга, Раммохан учился и знакомился с философскими школами до 18 лет, пытаясь найти в них нечто похожее на исламское единобожие. У него появляются все возможности для сравнения вероучений индуизма и ислама в Бенаресе, где с IX в. существовала влиятельная школа веданты. Её философы проповедовали недUALистическую (*адвайта*) версию этой ортодоксальной (т. е. признающей авторитет Вед) школы, суть которой заключалась в признании Брахмана (Абсолюта) единственной реальностью; *атман* (душа человека) является её частью, а множественность мира — не чем иным как майей (иллюзией).

В Бенгалии наиболее влиятельной ортодоксальной даршаной была навья-ньяя — «логико-эпистемологическая школа, сложившаяся в Индии в XIII в. в рамках религиозно-философского направления ньяя» [Канаева 2009: 544]. В доколониальной Индии между найяками и адвайтистами существовала довольно сильная конкуренция; так, знаменитый бенгальский вишнуитский вероучитель Кришна Чайтанья, посетив Бенарес, был вынужден сказать, что никто в этом городе не готов принять его поучения, даже бесплатно [Majumdar 1975: 74]. Бенарес был и остаётся ведущим центром адвайтистов в Северной Индии со времени деятельности философа Модхушудона (Мадхусуданы) Сарасвати, бенгальца по происхождению (см.: [Шохин 2010]).

На этом фоне противостояния двух школ, по-видимому, и происходило становление взглядов Раммохана, в детстве бывшего пламенным адептом поклонения Кришне, а в подростковом возрасте испытывавшего влияние исламского монотеизма, отрицания ритуалов и служения образам божеств. А. К. Маджумдар делает по этому поводу два гипотетических допущения. Во-первых, начальное обучение санскриту Раммохан вполне мог пройти в бенгальском округе Надии — цен-

тре санскритской учёности, и лишь после этого поехать учиться в Бенарес. Во-вторых, Патна была сравнительно свободна от влияния бенгальского вайшнавизма, и кто-либо в ней мог познакомить Раммохана с базовыми принципами адвайтистской доктрины, которая не включает в практику никакого поклонения образам; учитель персидского мог читать с ним переводы упанишад, выполненные Дара Шукохом, и объяснять ученику монотеистические принципы. Поэтому обучение в Бенаресе могло быть сознательным выбором Раммохана [Majumdar 1975: 74—75]. Изучая в Бенаресе индуистские священные тексты, Раммохан не мог не обратить внимания на монистическую концепцию Брахмана (Бога) как всеобъемлющей реальности: эта концепция сохранилась в упанишадах и отчасти напоминала исламский монотеизм.

Двойное традиционное образование обусловило широту и неортодоксальность мировоззрения Раммохана и заложило необходимую традиционную основу будущих трудов и реформаторской деятельности в виде знания текстов и санскритских, и арабских. Это образование обозначило разрыв с вишнуитской религиозностью родительского дома и установление модели рационалистического мышления в сознании Раммохана, а также появление интеллектуального, а не эмоционального опыта постижения другой религии в период взросления.

В так называемом «Автобиографическом письме», приписываемом Раммохану, упоминается сочинённая им в 16 лет рукопись, в которой подвергается сомнению ценность индуистского идолопоклонства [Collet 1962: 497; Sastri 1919: 17] и которая возмутила его родителей — вплоть до изгнания его из дома. Эта версия иногда принимается биографами, тем более что подлинник письма отсутствует, и иногда рукопись отождествлялась с трактатом 1804 г. Так или иначе, после обучения Раммохан долго странствовал по Индии (точные его маршруты неизвестны) и, возможно, по Тибету, затем жил в Бенаресе.

Вернувшись в родительский дом, Раммохан стал помогать отцу в управлении его поместьями, затем составил собственное состояние, занимаясь ростовщическими операциями в Калькутте, и обрёл финансовую независимость.

Неформальное завершение мусульманского образования Раммохана можно отнести ко времени его предпринимательской деятельности: в Калькутте он общался с мусульманскими правоведами, служившими в Верховном Гражданском суде⁶, и с преподавателями и переводчиками в Колледже Форты Уильяма⁷. Кази-ул-каззат (главный судья) Верховного Гражданского суда и маулави Форты Уильяма были очень

⁶ После установления своей власти англичане сохранили шариатскую судебную систему, унаследованную ими от Империи Великих Моголов.

⁷ Колледж Форты Уильяма был основан британцами для обучения индийским языкам служащих Ост-Индской компании.

дружны с Раммоханом и ценили его способности. Дружеские отношения с мусульманами Раммохан поддерживал всю жизнь, всегда высоко отзываясь об их профессиональных качествах, — неудивительно, что индуистская ортодоксия считала его вероотступником⁸.

Наряду с предпринимательской деятельностью он продолжает изучать санскритские тексты и начинает изучать английский язык. После раздела семейного имущества и смерти отца в 1803 г. Раммохан становится чиновником Гражданской службы Ост-Индской компании. К тридцати годам он накопил серьёзный социальный, духовный и культурный опыт, который и нашёл своё первое выражение в трактате «Дар верующим в Единого Бога» (1804).

К моменту создания «Дара» в сознании Раммохана Рая уже произошла — воспользуемся термином Г. С. Померанца — «монотеистическая революция» [Померанц 2012: 271]. Но если российский философ применяет этот термин к обществам и народам, то в случае Раммохана это был феномен сознания личности, возникший благодаря синтезу первичного религиозного опыта вишнуита с созерцанием другой веры — ислама, попыткой их понимания, а также философскими размышлениями. Впечатление от монотеизма было настолько глубоким, что в «Даре» Раммохан высказывает мысль о фундаментальном характере единобожия для всех религий; и это его первый философский трактат о рациональном предпочтении познающей веры вере слепой. Утверждение в начале трактата о естественности веры в Единого Сущего — это позиция человека, пережившего состояние присутствия Бога.

Вплоть до 1815 г. Раммохан служил консультантом и помощником английского коллектора (сборщика налогов) Джона Дигби и параллельно осваивал английский, иврит, греческий и латынь, знакомился с наследием европейской мысли и культуры, стал общаться с христианскими миссионерами. К его религиозному опыту добавился опыт постижения христианства, а к культурному — освоение западного рационализма и философии Просвещения. Его непосредственный начальник и друг Джон Дигби свидетельствует о живом интересе Раммохана к политической жизни Европы, либеральной политической философии, научным трудам и литературе, а также об интересе к личности и делам Наполеона [Collet 1962: 24]. Раммохан восхищался идеалами Великой Французской революции 1789 г. как попытки уста-

⁸ Во многих отношениях показательное устойчивое мнение о том, что у Раммохана была тайная жена-мусульманка, родившая сына и дочь. Сыном считали приёмного сына Раммохана Раджарама, который сопровождал его в Англию, а дочь якобы вышла замуж за мусульманина из уважаемой семьи [Salahuddin Ahmed 1965: 36]. Эта версия личной жизни Раммохана популярна у мусульманских историков, обычно её оспаривают.

новить разумный социальный порядок на основе принципов свободы, равенства и братства. Он планировал поездку в Англию, чтобы учиться в университете, однако это желание реализовалось лишь спустя десятилетия. «Занятость моя препятствовала мне посетить Европу как можно раньше, как я прежде мог желать этого...» — писал он Джону Дигби [Roy 1982. IV: 929]⁹.

К 1815 г. Раммохан обладал уникальным опытом, сыгравшим не последнюю роль в превращении его в реформатора религиозного и социального. В первом, глубинном слое — религиозный опыт. Следствием личной «монотеистической революции» стали две другие особенности религиозного опыта — опыт свободы и опыт религиозного диалога. В традиционных индийских религиях высшей целью заявлено освобождение (*мукти*) от уз *сансары* (перерождений), а духовная революция Раммохана обернулась глубоким чувством свободы как соотнесённости с Богом, с Другими людьми и миром (что близко к западным представлениям о ней) и сообразно этому была продолжена в понимании «свободы от...» жёстких оков ритуала и институтов и «свободы для...» личного духовного, нравственного, культурного и социального роста человека и — шире — для развития общества. Отсюда проистекает и неортодоксальное мышление и адогматическое философствование Раммохана, и свобода обращения со священным текстом и его истолкования, и свобода выбора веры, и свобода выбора жизненной позиции и социально-реформаторской активности.

В своём сознании Раммохан выстроил особый диалог религий — индуизма, ислама, христианства, который позволил найти в них общие и/или перекликающиеся смыслы и обогатить собственную традицию недостающими или не разработанными в ней темами, поставить перед единоверцами новые вопросы, ответы на которые откроют новые перспективы человеческого и культурного развития в модернизирующемся мире. Опыт диалога позволяет Раммохану сказать, что поклонение Богу проявляется не только в том, чтобы «отвести зло от нас самих или от других, но и в том, чтобы сохранить для нас и для других добро; фактически — чего себе не желаем, того и другим не делать» [I: 137] и проповедовать уважительное отношение единоверцев и разнoverующих людей друг к другу.

Другим слоем в опыте Раммохана был опыт социальный, в котором развернулся его собственный конфликт личного и общественного, конфликт самостоятельности, независимости суждений и стремления к новациям — с традиционными нормами поведения и подавления оригинальности, с социальным контролем над индивидом.

⁹ Большинство ссылок на работы Раммохана Рая в книге, кроме специально оговорённых случаев, приводится по этому изданию в форме указания тома и страницы.

Раммохан довольно рано стал сомневаться в традиционных социальных установлениях в индуистской общине, оспаривая их рациональность — благо оснований к тому было достаточно. В детском возрасте отец женил Раммохана на девочке моложе него, но брак фактически не состоялся из-за её ранней смерти. Тогда отец устроил девятилетнему сыну вторую свадьбу¹⁰. Известно, что Раммохан с юности неодобрительно смотрел на детские браки [Nag 1972: 7], а также на многожёнство, сам имея подобный опыт. Следующий брак был заключён в 1799 г. из-за бездетности первой жены. Неизвестно, был ли этот брак решением родителей или самого Раммохана, однако именно первая жена стала матерью его сына Радхапрошада, а новая жена осталась бездетной. Это наводило супруга на невесёлые размышления о разумности полигамии.

Наблюдения Раммохана за жизнью индуистской общины также делали очевидными суеверия, предрассудки и невежество, в которые погружены были его единоверцы. Ритуальные предписания и пищевые запреты уже тогда были причиной отчуждения Раммохана от родителей и семьи. Пищевые запреты, ограничения в общении, самые фантастические представления о «праведном поведении» и искуплении преступлений и проступков были дополнительной, хотя и привычной ношей, усугублявшей и без того нелёгкую жизнь индийского населения, попавшего в экономическую зависимость от колониальной власти и британской экономики. Вершиной пренебрежительного отношения общины к человеку было отношение к женщине в семье, где её положение зависело от способности производить на свет детей мужского пола, а в случае вдовства самым достойным путём было самосожжение на погребальном костре мужа (*сати*, бенг. *шохоморон*), что особенно поощрялось в высших кастах. В случае отказа от самосожжения вдова практически исключалась из социальной системы и влачила жалкое существование всеми презираемого существа, приносящего и притягивающего несчастья своим присутствием (см.: [Nandy 1975]). С подачи брахманов в Бенгалии обычай сати был возведён в ранг священного символа традиции, и число сожжений росло из года в год, вызывая ужас европейцев и гордость ортодоксов (см.: [Collet 1962: 79—89]). Есть версия, что Раммохан в 1812 г. попытался предотвратить сати своей невестки, жены старшего брата, но это ему не удалось (см.: [Ibid.: 33—34]). Возможно, это легенда, не имеющая достоверного подтверждения [Singh 1958: 107], — легенд о Раммохане в его биографиях предостаточно. Однако именно этот обычай стал главной мишенью в его будущей реформаторской деятельности.

¹⁰ Есть сведения, что второй брак был заключён уже по достижении женихом совершеннолетия — не ранее 1799 г. [Collet 1962: 6].

В социальном опыте Раммохана важное место заняло личное общение с европейцами. Среди англичан он обрёл немало друзей и, по его словам, изучал «английский характер». Когда он занимался ростовщичеством, первыми его друзьями стали его клиенты Э. Рамсэй и Т. Вудфорд (у последнего он служил в должности помощника (*дивана*)), а также упомянутый выше Дж. Дигби. Но, общаясь с европейцами, Раммохан сталкивался и с прямо противоположным отношением — как в случае с коллектором дистрикта Бхагалпур Ф. Хэмилтоном, который потребовал выйти из паланкина и идти пешком, т. к. простой смертный не имеет права пользоваться им в присутствии высокопоставленного лица. Обычай третировать индийских подданных британцы охотно переняли у местных правителей-мусульман и индуистов. Когда Раммохан вежливо указал Хэмилтону на неподобающее поведение, последний пришёл в ярость, а Раммохан не только проигнорировал требование, но и попытался через суд добиться извинений, хотя и безуспешно [Collet 1962: 497]. Правда, Совет при генерал-губернаторе вынес Хэмилтону предупреждение, дабы он «в будущем не повторял подобных ссор с любыми другими туземцами» [Singh 1958: 100]. Этот случай — не просто свидетельство развитого чувства собственного достоинства, но и символ отношения Раммохана к Другому-европейцу: общение должно вестись *на равных*, высокомерие и иерархическое отношение с какой бы то ни было стороны недопустимо для цивилизованного человека. Тем более важно, что подобные случаи (есть свидетельства, что подобные инциденты происходили и в Англии [Collet 1962: 326]) не меняли его уважительного отношения к Другим-европейцам, благо и они — от рабочего до английского короля — в большинстве своём уважали его человеческое достоинство.

Второй период жизни Раммохана открывает 1815 г., когда он, обосновавшись в Калькутте, собрал группу единомышленников — Рамчондро Биддебагиша, Харихаранондо Тиртхасвами, Гопимохана и Дароканатха Тагоров и других — и назвал её «Атмийо Шобха» («Общество друзей»). «История не сохранила всех имён „Атмийо Шобхи“; многие из тех, кто остался в памяти современников и потомков, известны главным образом как отцы и деды своих знаменитых внуков. Но в своё время все они были авангардом общества», — подчёркивает один из биографов [Singh 1958: 122]. В общество входили люди, разделявшие представление Раммохана о несоответствии традиционных норм, установок и образа жизни индуистской общины той меняющейся жизни, что создана в стране приходом англичан. Друзья Раммохана отличались свободомыслием, и с ними он начал обсуждение духовных вопросов, небезосновательно полагая, что именно в религиозной жизни единоверцев можно найти и причины их социального и духовного упадка, и средства выхода из наличной ситуации. Раммохан видел

первопричины всех зол в забвении древнего монотеизма и доминировании в религии того, что он назвал «идолопоклонством»:

Я никогда не прекращал обдумывать с чувством сильнейшего сожаления упорную приверженность моих соотечественников их губительной системе идолопоклонства, заставляющей ради умилоствления их вымышленных божеств попираť всякие человеческие и социальные чувства. [I: 74].

Религиозные дискуссии в Атмийо Шобхе перерастали в обсуждение социальных вопросов — обычая сати, полигамии, кастовой системы, необходимости развития образования.

В Калькутте круг общения Раммохана расширился благодаря знакомству с христианскими миссионерами из баптистской миссии датской колонии Серампур — Уильямом Йэтсом, Джошуа Маршманом, Уильямом Кэри, Уильямом Адамом. С ними он вёл продолжительные беседы о христианстве и индуизме и участвовал в переводе Библии на бенгальский язык. Общение с миссионерами оказалось сложным и неоднозначным¹¹, т. к. они видели в Раммохане Рам потенциального новообращённого христианина, а когда он заявил о своём оригинальном понимании христианства, повели с ним ожесточённую полемику, нападая на индуизм. Из этого круга миссионеров только Уильям Адам остался другом Раммохана. Тогда же реформатор подружился с шотландцем-просветителем Дэвидом Хэйром, посвятившим жизнь делу индийского образования.

В 1815 г. на бенгальском языке вышел его комментированный перевод с санскрита трактата «Брахма-сутра» — «Бедантогронх», через некоторое время — сокращённое изложение этого перевода «Бедантошар» («Краткое изложение веданты», 1816). В том же году вышли их хиндиязычные версии. А в 1816 г. «Перевод „Краткого изложения веданты“, или Заключение всех Вед, наиболее прославленного и почитаемого труда брахманической теологии, провозглашающего единство Всевышнего, а также то, что Он Один является целью умиротворения и богослужения» вышел на английском языке. Это первый англоязычный текст Раммохана, адресованный в первую очередь европейцам, — как были адресованы соотечественникам переводы на бенгальский и хинди. Затем вышли в его переводе упанишады Иша, Кена (1816), Катха, Мундака (1816 и 1819) и Мандукья (1817). Изданные на бенгали и английском, они должны были помочь его единоверцам в столь необходимом, по мнению Раммохана, возвращении к первоначальному духу священных текстов, где заповедана вера в Единого Бога вместо почитания множества богов и возвышенное и осознанное почитание его вместо слепой веры, высокая этика делания добра ближнему и

¹¹ Историю их общения см.: [Скорородова 2008б; Collet 1962].

сострадания — вместо соблюдения ритуальных правил и бессмысленных запретов и жестокого обращения с ближними. Тем самым Раммохан сломал брахманскую монополию на чтение и толкование священных текстов (см.: [Singh 1958: 131; Рыбаков 1981: 20]) — монополию, которой обладали в его варне немногие брахманские *джати* и, по преданию, могли обладать его далёкие предки — потомки канауджских брахманов.

...Я решил открыть им точные переводы частей их священного писания, которое проповедует не только просвещённое служение Богу, но и чистейшие принципы морали, сопровождаемые соответствующими замечаниями, требующимися, я полагаю, чтобы противопоставить их аргументам, используемым брахманами в защиту их излюбленной системы [I: 74].

Третью жизнь Раммохан отдал опровержению брахманских интерпретаций традиции в религии и общественной жизни — и брахманская ортодоксия платила ему неприятием и агрессивным противодействием. Диапазон негативных реакций простирался от вполне традиционных вызовов на учёные диспуты (с мадрасским пандитом Субраманией Шастри в декабре 1816 г. о пользе ритуалов и церемоний в деле обретения знания о Брахмане и с главным пандитом колледжа Форты Уильяма Мриттунджоем Бидделонкором) и гневных обличений в прессе до угроз убийством в более поздние годы, когда Раммохан боролся за запрет сати. Брахманская ортодоксия имела все основания для беспокойства: покушаясь на ритуалы и церемонии почитания многочисленных богов и предков, Раммохан расшатывал благополучие священства и всей варны, а также власть и влияние на умы людей, которое в колониальных условиях снова начало расти (см.: [Bayly 1988: 158; Washbrook 1997: 425]). Раммоханова интерпретация религии индуизма в гуманистическом духе грозила подорвать самые основы того, что Е. Н. Успенская назвала брахманскими социальными технологиями [Успенская 2010: 160—178].

Истинная система религии ведёт своих приверженцев к знанию и любви к Богу, к дружественному отношению к своим ближним, воздействуя на их сердца одновременно со смирением и милосердием, в сочетании с независимостью ума и чистой искренностью [I: 46].

Подобная трактовка, с одной стороны, напоминает многочисленные неортодоксальные средневековые течения, чьи основатели оспаривали ортодоксальную брахманскую монополию; с другой же — рациональный подход к вере роднит Раммохана с деятелями европейской Реформации, а идея чтения и толкования текста — с позициями протестантизма.

Враждебность ортодоксии к Раммохану с тех пор постоянно давала себя знать, в том числе в сферах, где ортодоксы не видели угроз своему статусу. При основании 20 января 1817 г. Хинду (Индусского) колледжа, где предполагалось обучать молодёжь европейским языкам и наукам, используя при этом передовые программы и методы обучения, группа основателей отвергла пожертвование Раммохана, объяснив это тем, что «он отделил себя от нас и нападает на нашу религию», «публично оскорбляет нас и пишет пасквилы против нашей религии» (цит. по: [Singh 1958: 126—127; Collet 1962: 103]). Раммохану, горячо желавшему распространения в Индии современного западного образования и науки, пришлось устраниваться от финансовой и управленческой поддержки Хинду колледжа, чтобы не загубить дело.

Чувство долга (duty), которое один человек испытывает в отношении другого, побуждает меня сделать всё, что в моих силах, чтобы избавить их (соотечественников. — *Т. С.*) от обмана и рабства и содействовать их утешению и счастью [I: 116], —

так Раммохан разъяснял свои мотивы в области религиозной; сострадание к людям двигало им и в сфере социальных отношений. С 1818 г. начинается наиболее активный и продуктивный этап его просветительской и социально-реформаторской работы. Большинство его инициатив обстоятельно обоснованы теоретически в его трактатах, обращениях, петициях, письмах — касаются ли они защиты прав разных социальных групп, просвещения, политических решений или социальных преобразований.

Социальным реформатором Раммохан стал с начала его «крестового похода против сати» (С. Д. Коллет) с 1818 по 1829 г., когда он выступил за право на жизнь для индусских вдов и в целом за права и человеческое достоинство женщин. Именно эта работа вызвала самую масштабную и яростную реакцию не только брахманства, но и ортодоксальных индуистов. Борьба велась в двух направлениях — попытки изменить общественное мнение элит в пользу запрета сати и изменить позицию колониальной власти, представители которой, хотя и были шокированы жестоким обычаем, больше были склонны к невмешательству. В трактатах — двух «Беседах Защитника и Противника обычая сожжения вдов заживо» (1818; 1820), а также в «Кратких замечаниях о современных посягательствах на древние права женщин согласно индусскому праву наследования» (1822) и эссе «Основные аргументы относительно сожжения вдов, рассматриваемого как религиозный обычай» (1829) Раммохан не только обосновал неприемлемость сати с точки зрения древних священных текстов и воззвал к социальному состраданию и милосердию к вдовам, но и поднял проблему унижения человеческого достоинства женщин в семье из-за подчи-

нённого положения и полигамии. В этих трудах впервые была предложена положительная программа социального реформаторства в общине. В практических усилиях Раммохан и его единомышленники использовали разные средства — от непосредственных попыток предотвратить сати до поддержки принятых правительством Ост-Индской компании ограничений практики и петиций к властям с требованием запретить обычай [Collet 1962: 87—89], а также бесплатное распространение трактатов. В итоге 4 декабря 1829 г. генерал-губернатор Уильям Бентинк законодательно запретил сати, которое с того времени стало уголовно наказуемым деянием.

Решение это вызвало сильнейший протест ортодоксов — с подачей в Британский Королевский совет в Лондоне петиции, содержащей требование отменить закон. Раммохан Рай был в числе экспертов, с которыми предварительно консультировался Бентинк перед принятием решения о запрете [Ibid.: 255—258]. Сам Бентинк отмечал мнение Раммохана, что эта практика (сати) вполне спокойно может быть пресечена путём усиления препятствий для её проведения и непрямого посредничества полиции. «Он опасался, что любой публичный законодательный акт может вызвать общее опасение, которое будет аргументироваться так: “Пока англичане боролись за власть, они считали правильным позволить всеобщую терпимость и уважение к нашей религии, но получив власть, они первым же актом попрали это признание, а следующим, вероятно, подобно мусульманским завоевателям, навяжут нам свою религию”» [Speeches and Documents 1922. I: 214]. Эта реакция, описанная словами Раммохана, — реакция традиционалистски настроенных элит, которые примерно так и реагировали на закон Бентинка. Раммохан же с единомышленниками отправили генерал-губернатору благодарственный адрес.

Для распространения новых идей и поддержки социальных инициатив Раммохан Рай основал две газеты — «Шомбад Коумуди» («Лунный свет новостей», с 1821 г.) на бенгали и «Мират-ул-Акхбар» («Зеркало новостей», с 1822 г.) на фарси. В них освещались злободневные проблемы — от кастовых предрассудков и пагубности сати до образования на родном языке, обсуждались события в Индии и мире — включая освободительные движения и революции. После опубликования 14 марта 1823 г. «Правил и постановлений», вводивших лицензирование изданий и запрет на критические публикации в адрес политики Компании и общественного порядка, Раммохан и его единомышленники выступили в защиту свободы слова и печати. Петиция протеста в Верховный суд и Прошение в Королевский совет в Лондоне вызвали широкий общественный резонанс в метрополии. В этих документах, обосновывающих свободу прессы как важнейшее гражданское право индийских подданных, необходимое не им одним, но и колони-

альной власти, не только была показана роль печати в содействии просвещению населения, в защите религиозной свободы и информировании власти об общественных и политико-правовых проблемах, но также была выражена надежда на построение в Индии европейской модели государства, основанной на признании равенства прав граждан, постоянном взаимодействии населения с правительством, демократическом управлении и разделении властей. И хотя сразу отменить «Правила и постановления» этими обращениями не удалось, фактически к 1828 г. в Индии прекратилось преследование издателей за публикации, а к 1835 г. был принят «Закон о регулировании деятельности прессы», отменявший «Правила и постановления».

Развитие прессы на местных языках было лишь одним из аспектов просветительской деятельности Раммохана. Другим было содействие распространению западного образования. Он поддерживал частные школы и колледжи, основал Англо-индусскую школу (1822) и Ведантистский колледж (1825), где изучались европейские науки, философия и литература вместе с привычными дисциплинами — родным языком, санскритом и литературой на нём. Он создал на бенгали ряд научно-популярных работ и написал учебники на бенгали по географии, геометрии и астрономии, а также «Бенгальскую грамматику». В статьях Раммохан доказывал необходимость бесплатного обучения детей из бедных семей и важность сочетания знания восточного и западного. Последнее в виде естественных и социально-гуманитарных наук как никогда важно для современного общества Индии.

В 1823 г. Раммохан внёс свою лепту в спор «ориенталистов» и «англицистов» в британском административном аппарате и учёном сообществе, длившийся с начала XIX в. (см.: [Korff 1969; Рашковский 1990; Sen 1967: 107]) по поводу приоритетов в культурно-образовательной политике. «Ориенталисты» считали, что индийцам достаточно их собственных традиционных систем образования и учёности — индуистских и мусульманских и что власть должна всемерно их поддерживать. Тем временем в элитах сформировался отчётливый запрос на получение образования «английского», что выразилось в появлении множества частных и миссионерских школ, обучавших английскому языку и «европейским наукам» (см.: [Скороходова 2012: 17—30]), а в 1817 г. — в основании Хинду колледжа. «Англицисты», считавшие распространение европейского образования в «туземной» среде благотворным, и с теоретической, и с практико-управленческой позиций отстаивали «западный» приоритет в образовательной политике. Поэтому, когда существовавший на благотворительных началах Хинду колледж к 1823 г. оказался на грани банкротства, а правительственный «Главный комитет по общественному обучению» во главе с видным учёным-ориенталистом Хорасом Хэйманом Уилсоном (1786—1860)

предложил создать в нём Санскритский колледж — дополнительную структуру, обеспечивающую «традиционное» образование, Раммохан выразил протест. В письме генерал-губернатору У. П. Эмхерсту он заявил, что британским властям не следует поощрять обучение, которое перегружает умы учащихся бесполезной информацией, но поддерживать в стране «свободную и просвещённую систему образования, которая включала бы в себя математику, естественную философию, химию, анатомию и прочие полезные науки» [II: 473], для чего требуются финансовые вложения на оплату труда европейских учителей, учреждение колледжей и обеспечение их учебной литературой и пособиями. Время показало правоту Раммохана в развитии образования и в формировании научного сообщества Индии [Dasgupta 2012: 127—169].

В кругу правозащитных инициатив Раммохана в 1820-х гг. — поддержка движения против религиозного и расового ущемления прав индийцев при формировании судов присяжных: с 1774 только европейцы имели право быть присяжными, а в начале 1827 г. британский парламент принял закон, по которому индийцам позволялось заседать в общих судах присяжных, однако в Верховном суде могли заседать только присяжные-христиане — вне зависимости от религиозной принадлежности тяжущихся сторон. В «Петиции против нового судебного закона», которую Раммохан готовил вместе с единомышленниками, и индусы и мусульмане протестовали против навязанной им неправоподобности и превращения религиозной принадлежности в ключевой критерий отбора присяжных — в том числе как потенциальный фактор межрелигиозной вражды и соперничества между общинами (см.: [Скороходова 2008б: 249—252]). Петиция в 1929 г. была представлена в Палату общин британского парламента.

В 1820 г. на английском языке в издательстве Баптистской миссии Серампура вышла книга «Заповеди Иисуса: путь к миру и счастью. Извлечения из книг Нового Завета, принадлежащих Четырём Евангелистам». Раммохан намеревался познакомить соотечественников с заповедями христианства — ради усовершенствования их представлений о морали. Публикация стала отправным пунктом длительной полемики Раммохана с христианскими миссионерами, которые категорически не желали принять понимание Христа и его учения его индийским почитателем и не могли убедить Раммохана своими аргументами, а его самого и его трактовки христианства всячески третируют, равно как и индийские философские школы и индуизм.

До этого момента Раммохан пользовался расположением миссионеров разных христианских церквей в Бенгалии, включая и англиканское священство. В 1821 г. архиепископ Калькуттский Миддлтон попытался обратить его в христианство, обещая ему почести при жизни и посмертную славу потомков [Collet 1962: 125—126], что вызвало у

реформатора категорическое отторжение. Не останавливаясь на перипетиях и особенностях полемики, отмечу, что в ходе дискуссий в полемических трудах и памфлетах Раммохана были обозначены важнейшие положения его религиозной и социальной философии, его понимание христианства как Другой религии, а также развиты принципы межрелигиозного и межкультурного диалога — в противовес нетерпимости и догматизму позиции миссионеров.

Среди христиан Раммохан нашёл наибольшее понимание своих религиозных взглядов у унитариев — в том числе у своего давнего друга священника Уильяма Адама, который отверг под влиянием «учёного язычника» баптистское вероучение и стал унитарием. Вместе они в сентябре в 1821 г. основали Калькуттский унитаристский комитет, ставший своеобразной трансформацией «Атмийо Шобхи». В него вошли и индуисты, разделявшие взгляды Раммохана на индуизм, и англичане, не признававшие догмата Троицы, но верующие в Единого Бога. Целью организации не был прозелитизм — но «распространение благ образования, разрушение невежества, суеверий и фанатизма, повышение уровня интеллекта, обогащение теории морали и содействие всеобщему милосердию и практической благотворительности» [Nag 1972: 125]. Уильям Адам проводил по утрам богослужения, которые посещали члены комитета, но к 1827 г. число прихожан стало сокращаться, и деятельность организации практически сошла на нет, несмотря на то что уже в начале 1820-х гг. имя, произведения и деятельность Раммохана Рая стали хорошо известны в Европе и США, особенно среди унитариев см.: [Zastoupil 2010: 9—56].

Утрата интереса к унитаристскому богослужению, по-видимому, была одной из причин создания 20 августа 1828 г. новой организации, сочетающей черты религиозного объединения и социально-просветительского общества, — «Брахмо Самадж» (бенг. «Браммо шомадж», или «Общество [поклонения] Брахману», т. е. Единому Богу). Было решено объединить идею религиозного братства, индуистское служение Единому Богу на основе авторитета Вед и приходское богослужение по христианскому образцу. При этом богослужение было открыто для представителей разных вероисповеданий, звучали духовные песнопения разных конфессий (псалмы Давида и суфийские гимны, а также гимны, сочинённые Раммоханом Раем и его друзьями) [Studies 1958: 486], тамильские брахманы рецитировали Веды, участники богослужения слушали проповеди и вели теологические дискуссии. В обществе были отменены ограничения кастового и ритуального характера. Раммохан нашёл нужную ему организационную и богослужебную форму, воплощающую его идеал этического монотеизма и гуманной религии. При этом он был убеждён, что основанная им организация — это не новое вероучение, но тот самый хорошо забытый соотечественниками подлинный индуизм — Высокая вера в Верховного Су-

щего, требующая нравственного поведения и любви к ближним, вера, открытая мудрецами упанишад.

Для ортодоксов Брахмо Самадж стал символом вероотступничества и воплощением всяческого порока — достаточно напомнить, что вскоре после его основания в период после запрета сами ортодоксальные ораторы многочисленных собраний призывали сжечь Брахмо Самадж и противостоять всему, что проповедует Раммохан Рай. Но именно на волне признания правомерности запрета сати стали расти ряды Брахмо Самаджа и сторонников Раммохана. 23 января 1830 г. было открыто отдельное здание для богослужения. В «Акте утверждения доверительной собственности Брахмо Самаджа» говорилось:

Это здание должно служить... местом общественных собраний всех людей без различий, которые ведут себя благонравным, здравым, религиозным и благоговейным образом, для богослужений и почитания Вечного, Непостижимого и Неизменного Сущего, который есть Творец и Хранитель Вселенной, но не под каким-либо другим именем, обозначением или названием... [I: 216].

На рубеже 1829 и 1830 гг. Раммохан решил поехать в Англию — благо к тому было несколько серьёзных поводов. Номинальный правитель Дели — император Акбар II поручил Раммохану представлять его интересы перед британским монархом в тяжбе с Ост-Индской компанией, не исполняющей статьи соглашения с «Великим Моголом». Акбар II даровал Раммохану Раю титул Раджи и статус *эльчи* (посланника), однако правительство Компании не признало официально такого «своеволия» делийского императора, и Раммохан отправился в Англию как частное лицо [Collet 1962: 285—289]. Другим поводом была отправленная в Лондон петиция организации ортодоксов «Дхармо Шобха» («Общество [защиты] дхармы», 1829) с требованием отменить закон о запрете сати. 19 ноября 1830 г. Раммохан в сопровождении приёмного сына Раджарама и двух слуг-брахманов отплыл из Калькутты в Англию на пароходе «Альбион».

Третий и последний период жизни Раммохана начался 8 апреля 1831 г., когда он ступил на английскую землю в порту Ливерпуля. Его «паломничество в страну Запада» было не только непосредственным знакомством с европейской цивилизацией, но и «открытием Индии» для европейцев из первых рук.

Раммохана радушно принимали в самых разных кругах британского общества — от «высшего света» до манчестерских рабочих. Он встречался и переписывался с выдающимися учёными, государственными деятелями и деятелями культуры. Среди них были историк Уильям Роскоу, философы Джереми Бентам и Роберт Оуэн, актриса Фанни Кэмбл, герцог Чемберлен... Чиновники Ост-Индской компании, парламентарии-консерваторы и либералы искали с ним встречи, и это

было фактическим признанием его миссии посланника — не императора Акбара II, но всего народа Индии [Collet 1962: 316—317]. В честь Раммохана устраивались приёмы и обеды, а он умело и дипломатично критиковал позиции консерваторов в отношении избирательной реформы и билля Гранта об индийской судебной системе. Наконец, Раммохана привлекли к работе Избранного комитета по вопросу возобновления Хартии Ост-Индской компании в качестве эксперта по индийским делам. В августе 1831 г. он представил письменные «Ответы на вопросы о состоянии системы налогообложения Индии» с обстоятельным анализом социально-экономического положения различных слоёв и критикой систем налогообложения, следствием введения которых стало бедственное положение индийского крестьянства. Представляя класс помещиков-заминдаров, Раммохан стал защитником интересов и прав крестьян.

Месяц спустя Раммохан представил «Ответы на вопросы о состоянии судебной системы Индии» (19 сентября 1831 г.), где раскритиковал пороки индийского судопроизводства и нарушение принципа разделения властей и предложил кодифицировать гражданское и уголовное право для упорядочения судопроизводства и привлечения индийцев к управлению страной. Работая во властных структурах, «туземцы могут стать верными этой системе правления, и это сплотит их под влиянием образованных и уважаемых классов», так что они больше не будут изолированы от власти, которая будет способствовать общему благу по воле народа [II: 268].

Раммохан был первым индийцем, представленным ко двору, — 7 сентября 1831 г. он был удостоен аудиенции британского монарха Уильяма IV. Спустя год, 14 октября 1832 г., во время непродолжительного посещения Франции, Раммохана принял король Луи Филипп. Знакомство со «страной свободы», чей флаг на корабле Раммохан приветствовал в порту Кейптауна (см.: [Collet 1962: 308]), стало счастливейшим событием в его жизни. Он планировал поездку в Италию и Австрию [II: 926] (как и поездку в США), однако из-за пошатнувшегося здоровья ему пришлось вернуться в Англию.

Находясь в Лондоне, Раммохан поддержал Чарлза Гранта, который занимался продвижением Петиции индийцев за отмену религиозной дискриминации в судах, и представил «Замечания по поводу возражений, выдвинутых Советом директоров против принятия Билля о присяжных, предложенного мистером Грантом». В итоге 12 июня 1832 г. билль был принят. Кроме того, Раммохан предложил Избранному комитету парламента обзор преимуществ и отрицательных последствий поселения в Индии европейцев (14 июля 1832 г.), где выразил убеждение в благотворности взаимодействия индийцев с европейцами для преодоления наличного социального упадка и для развития, в том числе культурного, экономического и социального.

Пребывание Раммохана в Лондоне сыграло роль и в отклонении прошения Дхармо Шобхи об отмене запрета самосожжения вдов. Раммохан не только доставил Прощение о поддержке запрета сати в Королевский совет, но и содействовал утверждению мнения о правомерности запрета обычая. В результате 11 июля 1833 г. судьи Тайного совета единодушно рекомендовали королю отклонить прошение Дхармо Шобхи.

20 августа 1833 г. была возобновлена Хартия Ост-Индской компании, где было зафиксировано превращение её из торгово-экономической организации в политическую. В Хартию включили и пункт о невозможности лишения индийцев права занимать должности по признаку религии, места рождения, происхождения или цвета кожи.

Напряжённая деятельность, встречи и поездки последних лет подорвали силы и здоровье Раммохана; к этому прибавились финансовые затруднения, связанные с банкротством банков, которым он доверил свои средства. В начале сентября 1833 г. Раммохан переехал в дом своих друзей в предместье Бристоля Стэплтон-Гроув. 19 сентября он почувствовал недомогание, которое быстро развилось в злокачественную лихорадку. За ним ухаживали его английские друзья — слуги боялись ритуального осквернения. 26 сентября началась агония, а 27 сентября Раммохан скончался и был похоронен 18 октября близ дома мисс Касл. В 1842 г. его младший соратник и друг, первый промышленный магнат Индии и общественный деятель Дароканатх Тагор перенёс прах Раммохана на кладбище Арно-Вэйл близ Бристоля и воздвиг над могилой надгробие в бенгальском стиле.

«...Он щедро сеял вокруг семени своей мысли и пламенной веры, — писал Ромен Роллан. — И собирал с Бенгальской земли обильную жатву — дел и людей» [Роллан 1991: 66]. Но помимо этого он создал новую мысль, лежащую в основе культуры и социальности Новой Индии и давшую импульс развитию общества в XIX—XX вв.

3. Раммохан Рай как «проблематичный мыслитель»

Личность Раммохана Рая оказывается у истоков практически любого произвольно выбранного направления социокультурного развития Индии в XIX—XX вв. — как и результаты его действий в соответствующих областях теории и практики. Начиная с трудов на ниве религиозного реформаторства, продолжая социально-политической и правозащитной и завершая образовательной и культурной активностью — везде у него появляется если не подробное обоснование проблемы и схема или программа действий, то хотя бы идея, указывающая на проблему, которую впоследствии будут решать его младшие современники, или же — обозначение вектора размышлений и дейст-

вий. В поиске истока того или иного течения мысли или практики Нового времени в Индии исследователь рано или поздно придёт к трудам Раммохана Рая и обнаружит если не чёткую формулировку искомого, то по меньшей мере — термин. Объясняется это, на мой взгляд, особенностями сознания и личности Раммохана: понимание их не меньше, чем биографический контекст, проливает свет на его философию.

Раммохан Рай как личность сочетает в себе характеристики, которые можно описать с помощью трёх концептуальных терминов: 1) «Я-сам как Другой» (П. Рикёр); 2) «проблематичный мыслитель» (М. Бубер); 3) ренессансная личность. Все вместе и каждый по отдельности показывают взаимное влияние социальных обстоятельств и человека.

Раммохан Рай — первый «возмутитель спокойствия» (А. Дж. Тойнби) в традиционном социуме, который живёт и действует как пророк — новый пророк, транслирующий своё полученное из глубин опыта и размышлений знание и желающий быть услышанным. Раммохан был Другим по отношению к традиционному обществу, которое его породило, — и отторгало его, и волей-неволей прислушивалось к его мыслям и действиям, возмущающим привычное спокойствие и инертность, косность и ксенофобию. На эту дружость указал Р. Тагор, говоря о Раммохане Рае и Ишшорчондро Биддешагоре¹²:

Оба они были плоть от плоти индийского народа, но в их характере — много черт, присущих европейцам, однако *черты эти не были заимствованы* (курсив мой. — Т. С.). Оба они во всём оставались истинными бенгальцами, не знали себе равных в знании древней мудрости своей родины, оба заложили основы образования на родном языке и в то же время, подобно великим европейцам, отличались непоколебимым мужеством, человеколюбием, решимостью и уверенностью в своих силах, так же неуклонно следовали принципам истины и добра. Ещё одна европейская добродетель — глубокое чувство собственного достоинства — проявилась у них в презрении к внешнему подражанию европейцам (см.: [Тагор 1961—1965. XI: 64]).

Дружость Раммохана проявилась в его открытости пониманию Других вместо ксенофобии — после осознания своего одиночества и «бездомности» — после отчуждения от семьи из-за расхождений в понимании религиозности и обрядности, и от традиционной общины из-за неприятия её обычаев и состояния. К пониманию себя и Другого

¹² Биддешагор Ишшорчондро (1820—1891) — бенгальский общественный деятель, просветитель, социальный реформатор, инициатор движений за отмену детских браков и полигамии. По его инициативе колониальные власти приняли в 1856 г. закон «Об отмене всех законодательных препятствий для брака индусских вдов». Много сделал для развития современного образования, в том числе женского.

располагало инорелигиозное мусульманское образование и освоение английского языка и европейской культуры.

Следуя концепции П. Рикёра, особенности личности Раммохана я предлагаю обозначить следующим образом.

1. Способность вступать в общение с Другими — иноверцами, иностранцами, представителями других культур на их языке — и тем самым отвержение неравностатусного общения по брахманической модели, в которой брахманы наделены правом говорить — на священном санскрите. Общение с европейцами на одном из западных языков превратило Раммохана в активного субъекта диалога с Западом, субъекта, понимающего, усваивающего и присваивающего исходящие от Другого идеи, представления, научные концепции. Раммохан создал крупный корпус текстов на английском языке, адресованный и европейцам, и соотечественникам, получившим образование европейского типа. Это англоязычные версии переводов упанишад и «Веданта-сутры», «Обращения к христианской общественности» в защиту переведённых им «Заповедей Иисуса», ряд текстов-оправданий своего видения религиозной традиции, письмо Эмхерсту в защиту европейского образования в Индии, корпус документов для британского парламента, трактаты против обычая *сати* и др. Но освоение языка европейцев и размышления на английском оказываются мощным стимулом развития родного языка. Раммохан переходит к разговору с европейцами от разговора с соотечественниками на бенгали, который он буквально пересоздаёт сообразно потребностям Нового времени.

2. Способность вмешиваться в ход вещей посредством действий и усилий у Раммохана проявляется в инициативном действии без санкции на то ортодоксальных элит — и, соответственно, без оглядки на возможные санкции с их стороны за своеволие. И если социально-политические и правовые, а также просветительские инициативы Раммохана не отторгались его ортодоксальными противниками, то его инициативы в области осмысления религии были для них категорически неприемлемы. Поэтому особым качеством личности Раммохана была смелость. Он противопоставляет себя, свою позицию и действия всей общине и объединённой системе социального контроля в ситуации, когда общий круг сторонников новых моделей мышления и действия крайне мал. И при этом он постоянно объясняет свои действия, побуждая к диалогу и своё окружение, и иностранцев.

3. Способность рассказывать о своей жизни и формировать собственную идентичность у Раммохана проистекает из желания не просто объяснить свои мысли и действия, но быть понятым Другими. Это свидетельство развитой рефлексии и способности рационализировать своё поведение. Объяснение своих мотивов и действий, отсылки к собственному опыту, отчётливо выраженная личная позиция автора в произведениях Раммохана — это истоки рассказа о себе. С оговор-

кой — из-за того что подлинность документа оспаривается¹³ — написанное или продиктованное Раммоханом Раем на английском «Автобиографическое письмо» может считаться первой попыткой «рассказа о себе». Так или иначе свидетельство о себе есть показатель выхода на первый план личной идентичности Раммохана — в противовес идентичности коллективной. Подчеркну, что эта личная идентичность существует в идентичности цивилизационной — осознании себя индийцем, который рассказывает о своей стране в диалоге с Западом.

4. Способность быть субъектом, т. е. лично ответственным за свои действия, обусловлена тремя первыми способностями. Способность говорить и действовать *ради изменения* существующего порядка поставила Раммохана в положение Другого, в котором сочетаются идентичность с группой и местной культурой — и внутреннее сознание своей инаковости.

Я... был рождён среди них... и выучил все предписания наизусть, и это сообщество не могло от них отказаться, хотя они и подверглись многим бедам и преследованиям и им угрожали смертью последователи ислама [Roy 1982. IV: 954], —

так Раммохан говорит о своём варновом происхождении в трактате «Дар верующим в Единого Бога». Внешнюю оценку его как реформатора даже от вполне благожелательно настроенных к нему кругов он не приемлет:

Ни в одном из моих сочинений, ни в одной из устных дискуссий я никогда даже не претендовал на то, чтобы реформировать или открыть доктрины единства Бога, как и на то, чтобы присвоить себе имя реформатора, или первооткрывателя, побуждаемый в каждом опубликованном труде настаивать на том, что доктрины единства Бога есть настоящих индуизм, что так эта религия понималась нашими предками и что как таковая она известна в настоящее время многим учёным-брахманам [I: 90].

Одновременно он считал, что делает важную работу:

Придёт день, когда мои скромные усилия будут оценены по справедливости и, вероятно, признаны с благодарностью [I: 5].

¹³ Бывший секретарь Раммохана Рая С. Арнот опубликовал это письмо 5 октября 1833 г. в журнале «Атенеум» как адресованное Раммоханом мистери Гордону в Калькутту. Джон Хейр оспорил его подлинность в «Таймс» (28 октября 1833 г.). Л. Карпентер считает письмо «ценным и интересным документом» [Carpenter 1833: 52], С. Д. Коллет опровергает его подлинность без объяснений [Collet 1962: 7]. Подлинник письма отсутствует. Многие авторы сообщают факты из него, не подвергая его сомнению. В собрание английских сочинений Раммохана его обычно включают, в том числе в: [I: 223—225].

Раммохан Рай строит свою деятельность на высоких этических императивах и потому берёт на себя ответственность за всё, что пишет или делает, — за собственную интерпретацию духовной традиции, ценностей и норм индийской культуры, хода и смысла индийской истории, современного состояния общества и за определение перспектив его развития, за требование отмены сати и обоснование необходимости внедрения в Индии европейских институтов и за расширение участия индийцев в управлении страной.

По складу мышления и типу философствования Раммохан — «проблематичный мыслитель», который в условиях вызова Запада индийской цивилизации и кризисного её состояния поставил под вопрос все привычные и общепринятые установления традиционного общества и начал заново выстраивать в мысли и попытках действия представления о традиции, религии, этике, институтах, культуре, истории — в диалоге с Западом.

Личность проблематичного мыслителя формируется благодаря экзистенциальному одиночеству, которое он преодолевает через нахождение опоры в вере и осознание и воплощение своей свободы. Экзистенциальное одиночество Раммохана определялось отчуждением между ним и родителями, возникшим из-за оспаривания практики почитания изображений вишнуитских божеств, — рост отчуждения в последующие годы усугубился отчуждением от социального окружения и ортодоксального брахманства и расширением общения с англичанами. Последнее само по себе не было бы столь осуждаемо — Раммохан был далеко не первым и не последним индусом, сотрудничающим с британскими властями в области экономики и управления, — если бы в социорелигиозной области он сохранял общепринятый образ жизни с его ритуальными запретами и правилами и социальными предписаниями. Осознание одиночества стимулировало философское мышление Раммохана не меньше, чем общение с европейцами и европейская мысль. Благодаря этому он оказался способным к спонтанной деятельности *независимо* от традиционных норм и предписанного статуса. Эту способность питали неортодоксальное критическое мышление и развитое чувство ответственности за других.

Философия Раммохана как проблематичного мыслителя складывается благодаря личной «монотеистической революции», сформировавшей его позицию в вопросе соотношения веры и знания. Условно обозначу её формулой «веруя, не могу не мыслить». Строгий монотеизм и высокое представление о Боге стимулируют проблемное рациональное мышление Раммохана, основанное на *различении* должного (Истины) и сущего, которые в традиционном мышлении совпадают¹⁴.

¹⁴ Это очень хорошо видно по брахманистской социальной доктрине, данной с опорой на ведийские тексты («Пурушасукта», РВ X., 90). Социальная

Бог для Раммохана — Творец и Истинное бытие [I: 17], но сотворённый мир ему не идентичен — в отличие от представлений традиционных философских школ. Эта интуиция относительно несовпадения должного и сущего продолжается у Раммохана в указании на изменения мира и социума во времени и в появлении идеи постепенного совершенствования сущего (прежде всего в обществе) благодаря ориентации на Истину. При этом вера у Раммохана неотделима от размышлений о Боге, об отношении его к человеку и отношении человека к Богу, поставленных в *этический* контекст.

С одной стороны, Раммохан дистанцируется от традиционных форм мышления — и входит в диалог с новыми и прежде неизвестными моделями мышления. Это позволяет давать собственные недогматические ответы на экзистенциальные вопросы времени, сформулированные им самим. С другой стороны, он демонстрирует преемственность с одной из традиций мысли, которую свободно избирает в качестве выражающей самую суть традиции. Такая традиция для Раммохана — философская школа веданта. Нирад Чоудхури отмечает, что в то время «знаменитые философские системы имели очень мало практической значимости и... на Западе это влияние на индусскую жизнь этих абстрактных систем очень преувеличивается. В мирских кругах ведантисты были скорее предметом насмешек, нежели объектом благоговейного поклонения» [Chaudhuri 1967: 1]. На этом фоне «его (Раммохана. — Т. С.) самопонимание как „ведантиста“, видимо, было искренним» [Halbfass 1988: 214] и, на мой взгляд, было сознательным противопоставлением (и дистанцированием) себя от общей модели мышления, актом осознания и утверждения своего одиночества — и своей личности, её свободы мышления, понимания и действия. Пример Раммохана-ведантиста в истории эпохи оказался привлекателен для многих философов и реформаторов, и движение *неоведантизма* в мысли XIX—XX в. оказалось сильным и влиятельным.

Раммохан Рай — первый философ, совершающий поворот от традиционной индийской философии, занятой онтологическими и гносеологическими вопросами, к гуманистической антропологии и социальной философии — при том, что онтология сохраняет значимость как область философского познания. Именно поворот к вопросу И. Канта «Что такое человек» создаёт философию Раммохана Рая и даёт импульс к развитию философии Нового времени в Индии. Ситуация расхождения и несоответствия ценностей, культур, цивилизаций Индии и Европы осознана Раммоханом как кризис, и в поисках выхода из него он поднимает на первый взгляд частные проблемы, в которых открываются универсальная философская проблематика и «человеческие

стратификация в ней представлена как раз и навсегда данная от начала времён, и сущее деление на варны и есть должное.

смыслы» (Е. Б. Рашковский). Последние открываются благодаря герменевтическому соотнесению себя, своего общества и культуры с Другим, предстающим в самых разнообразных обликах и формах. Выстраивание отношений с Другим в мышлении и личном опыте Раммохана делает его творцом «нового образа мира» (М. Бубер), включая мир Другого и мир собственный, мир Индии.

Между тем творение «нового образа мира» в мысли и культуре можно назвать «ренессансным» по характеру и устремлениям, поскольку оно связано, с одной стороны, с обращением к преданным за многие века забвению высшим религиозным и социальным ценностям, а с другой — с выходом на новый уровень культурного творчества. В случае Раммохана эта «ренессансность» действия выражена в желании вернуть соотечественникам духовное наследие индийского «Осевого времени» (К. Ясперс), которое *de facto* мыслитель берёт за точку отсчёта в истории индийской религиозной традиции, — вернуть, чтобы сделать его опорой в изменении современной ситуации и потенциальном развитии в новых условиях. Идея возрождения имплицитно присутствует в его первых трудах 1815—1817 гг., когда Раммохан, сожалея о том социальном упадке, в котором, по его мнению, находятся единоверцы-индуисты, оценивает его как «моральное унижение расы, которой я не могу помочь, но которая, думаю, способна к лучшим действиям, чьи восприимчивость, терпение и мягкость характера *приведут к лучшей, достойной её судьбе* (курсив мой. — Т. С.)» [I: 74]. Со временем идея возрождения артикулируется более чётко, но уже в связи с освоением европейского знания и взаимодействием с иностранцами. В письме от 2 февраля 1824 г. Раммохан заметил, что Калькутта превращается в центр такого взаимодействия и пример для других областей Индии [IV: 885], а в 1830 г. в беседе с А. Даффом сказал:

Я начинаю думать, что нечто похожее на Европейский Ренессанс может иметь место здесь, в Индии (цит. по: [Reflections 1977: 4]).

Раммохан, желавший возрождения высоких человеческих смыслов индийской цивилизации, был первой ренессансной личностью эпохи. В этом качестве он прежде всего носитель гуманистического мировоззрения, вырастающего из его нового представления о человеке как Божьем творении, и социально-реформаторской идеи сострадания к жертвам традиционного социального порядка и новой экономической системы. Право человека на счастье и «лучшую судьбу» как императив обуславливают у Раммохана противостояние социальному злу и теоретически, и практически.

О склонности Раммохана к *адогматическому мышлению и поведению* немало сказано выше, здесь же отмечу соотнесение его действий с ценностями и идеалами, свободно им избранными, — благодаря дис-

танцированию от социального контроля и диалогу с разными религиозными и интеллектуальными традициями. Продолжением этой склонности был *творческий подход к любой деятельности*. «Для творчества человек должен сметь, — замечает Г. Д. Гачев. — Ибо творчество всегда есть преступление общепринятого, известного, общепризнанного... Даже если общество пока не признаёт ценности того нового, что он делает (т. е. ценности его своеобразного существа), творец будет продолжать своё дело» [Гачев 1980: 32]. О «креативности», творческом характере деятелей Бенгальского Возрождения есть прекрасное исследование Ш. Дашгупто; в нём как пример креативности раскрыт лишь один аспект трудов Раммохана — хотя и в тесной связи с другими — «изобретение (invention) монотеистического движения» Брахмо Самаджа [Dasgupta 2012: 39—71], однако с таким же успехом можно говорить о сотворении им основ правозащитного и политического движения в Индии, социальной мысли и науки, модели просветительской работы и многого другого.

Направления и результаты трудов Раммохана указывают на ренессансную разносторонность его личности, сочетающей глубину проникновения в предмет, широту понимания и перспективность — и, следовательно, продуктивность — достижений.

Наконец, Раммохан открыт восприятию и осмыслению нетрадиционного социокультурного опыта, *открыт пониманию Другого*, которое формируется в диалоге с ним. Ведущий мотив этой открытости — представление об универсальности человеческого мира и возможности преодоления разнообразных барьеров, препятствующих пониманию.

Все три термина, использованные для представления личности Раммохана Рая, позволяют увидеть его *инаковость, другость* по отношению к традиционной культуре и философии — несмотря на его апелляцию к авторитету священного текста и традиции веданты. Тому способствовали такие интеллектуальные феномены, как «паломничество в страну Запада» и «открытие Индии».

С метафоры странствия начинается первый дошедший до нас трактат Раммохана «Дар верующим в Единого Бога»: «Я странствовал в самых дальних краях этого мира, и на равнинах, и в горных местностях...» [IV: 943]. Такое начало у автора, странствовавшего в юности по Индии как *обычный* паломник, превращает его в путешественника, бывавшего *в дальних краях*. Налицо попытка выхода за пределы паломнического ареала — ещё до чётко сформировавшегося желания увидеть Запад своими глазами, предвосхищение того пути, который Раммохан проделает в будущем.

Если принять как достоверное свидетельство так называемого «Автобиографического письма», то Раммохан Рай в молодости от максималистского неприятия британской власти после общения с европейцами и знакомства с их законами и системами управления эволю-

ционировал к мнению о его благотворности для страны. Паломничество стало для него императивом, подлежащим обязательному исполнению. Думается, что внешним основанием императива был контраст между своим и иным, между Другим-ближним и Другим-дальним, который вторгся в привычное традиционное пространство и воздвиг в нём пространство собственное. Ярким ликом Другого-дальнего стала для Раммохана Калькутта, столь непохожая на старые индийские города. Контраст старого и нового, своего и чужого был, однако, лишь внешней оболочкой императива.

Внутренним основанием императива была способность обнаруживать универсальный (общечеловеческий, или «вселенский» (Вяч. И. Иванов)) смысл, скрытый за социокультурным национальным своеобразием. С одной стороны, эту способность питает индуистская духовная традиция, в которой за многообразием мироздания и человеческой культуры открыта пребывающая всюду Истина, Высшее и Единое начало (*Брахман*). С другой — мощное влияние инорелигиозных (исламских и христианских) представлений об универсальном начале мироздания и универсальных ценностях в отношении человека к Богу и человека к человеку. Универсальный смысл Раммохан первоначально обнаружил в области религии, а затем открыл универсальные основания жизни за поразительными различиями и несходством западных и восточных культур. Раммохан первым в Индии увидел универсальное в религии за разными формами поклонения Богу:

И в Китае, и в Татarii, и в Европе, и во всех других странах, где существует такое множество сект, все верят в то, что объект, которому они поклоняются, есть Творец и Правитель вселенной; соответственно, они должны признать, согласно собственной вере, что это наше богослужение — есть то же, что и их собственное [I: 136].

Универсальное начало самим своим присутствием требует и узаконивает обращение к опыту Других социокультурных миров, других людей и сообществ, тем более что в нём интегрированы два важнейших измерения человеческого бытия: свобода и отношение к Другому.

Открытие универсального начала духовного и социального мира в условиях встречи культур помогло Раммохану построить отношение к Другому на основе принятия его как *близкого* себе и преодоления нейтрального и тем более враждебного отношения. Преодоление негативного отношения к европейцам — коль скоро оно было — в жизненном опыте Раммохана повлекло за собою знакомство с текстами иудео-христианской духовной традиции. Императив отношения к Другому как к самому себе Раммохан вывел из евангельской заповеди возлюбить ближнего как самого себя, желая одухотворения социальных отношений свободным взаимодействием соотечественников. Цивилиза-

ция Европы, выросшая на таком гуманном фундаменте, не могла не вызвать глубокого интереса Раммохана, с горечью наблюдавшего недостаток любви, милосердия и сострадания у единоверцев. Милосердие и помощь ближнему проповедовал на земле Индии и ислам; из его суфийских идей Раммохан позаимствовал своё любимое речение: «Если вы хотите служить Богу — делайте добро человеку» (Хафиз). Но и мусульмане, и христиане пришли в Индию не только как проповедники, но и как завоеватели, не следующие высоким духовным заповедям своих религий. Все контрасты и противоречия, осмысливаемые Раммоханом, изменили его сознание и превратили его самого в паломника в страну Запада.

Не выезжая за пределы Индии до 1831 г., Раммохан благодаря общению с европейцами, освоению языков и чтению текстов Европы, знакомству с культурой и мыслью Запада совершил туда интеллектуальное паломничество, в ходе которого *теоретически постиг* позитивный характер научных, технических и культурных достижений европейской цивилизации и практически пытался содействовать их интеграции в социальную жизнь своей страны, следуя призванию.

Ко времени первых реформаторских выступлений в религиозной и социальной области Раммохан уже обладал богатым опытом общения с Другими-дальними в лице британцев и, по сути, опытом *духовно-интеллектуального* паломничества в страну Запада. Ключевыми смыслами этого опыта оказались следующие моменты, которые присутствуют в трудах и действиях Раммохана, это:

1. Другой-дальний, т. е. Запад, *необходим* Индии; его исторический опыт и достижения, явленные после завоевания, — *полезны* и их нужно осваивать. В этом реализуется свобода — в идеале как соотносённость с Другим, в реальности — как свобода выбора своего историко-цивилизационного пути;

2. Заслуживает пристального внимания и изучения религиозная традиция, которой следует Запад, — христианство; в его учении монотеизм и гуманистическая этика могут способствовать совершенствованию духовного облика индийцев, подчёркивая достоинство человека в соотносённости с Богом/Истиной;

3. Социальное устройство Запада, в котором сильны мотивы заботы о страждущих, милосердия, а также братства людей, представляет серьёзный контраст иерархически организованному индийскому социуму, строго контролирующему человека и безразличному к его страданиям;

4. Политическое устройство Запада движется в сторону установления справедливой системы управления, основанной на разделении властей и равенстве прав всех граждан; как механизм решения общественных вопросов, эта система адекватна потребностям Индии;

5. Достижения в области образования, науки и культуры Запада есть залог и причина его динамичного развития, соответственно, их освоение позволит Индии, находящейся в состоянии упадка духовно-нравственного, социального и культурного, управляемой британцами, ступить на путь развития.

Эти пять смыслов опыта паломничества в страну Запада явлены в религиозной мысли и реформаторстве, социально-политических инициативах, культурной практике Раммохана. Имея богатый опыт интенсивного паломничества-понимания Запада, он убеждён в необходимости *изменений* в обществе и важности их для перспектив развития. Но он хорошо осознал, что у соотечественников такой опыт отсутствует, и потому брался объяснять необходимость изменений, причём стремился быть адекватно понятым. Поэтому в своих реформаторских трактатах вплоть до 1820 г. (год появления «Заповедей Иисуса») он апеллирует к ценностям индуистской духовной традиции как преданным забвению. Но поскольку *контекстом* трудов Раммохана является опыт паломничества, он ищет и находит в традиции *именно те ценности, которые сходны с импонирующими ему ценностями культуры Запада*. Параллельно он ведёт с европейцами диалог, в котором выговаривает своё понимание Запада, значения его прихода в Индию и его роли в ней и потому обращается к ним за поддержкой его реформаторских начинаний.

В паломничестве Раммохан воплощал своё призвание реформатора, принявшего на себя служение благу соотечественников. Призвание его было практическим откликом на призыв окружавшей его реальности. В *личностном* плане призывом были фигуры Других — европейцев в Индии, к которым он обращался за правовой поддержкой своих инициатив — в борьбе как за запрет самосожжения вдов (1817—1829), так и за свободу индийской прессы (1823), одновременно критикуя их политику в Индии. Призывом в *духовном* плане было христианство, первоначально воспринимаемое (в том числе и с подачи европейцев) как *западная* религия; Раммохан постиг гуманистическую этику Христа и ратовал за усвоение её индийцами и защищал своё понимание христианства как *восточной* духовной традиции, одновременно выступая против нетерпимости христианских миссионеров к инаковствующим и за диалог религиозных традиций. В *интеллектуальном* плане европейское рационалистическое мышление и научное знание сделало Раммохана стойким сторонником развития в Индии естественных и точных наук и современного европейского типа образования. Знаменитое письмо У. П. Эмхерсту — свидетельство перспективного мышления Раммохана Рая, не видевшего для народа Индии иного магистрального пути в современность, кроме как освоение современной науки и европейских форм мысли. Европейские ценности свободы и достоинства личности, равенства прав, справедливости были *соци-*

альным призывом, на который Раммохан Рай откликнулся всей своей правозащитной активностью — от защиты прав женщин до отстаивания интересов индийского крестьянства. Наконец, *культурный* призыв богатого наследия европейской литературы и искусства нашёл отклик в усилиях Раммохана по развитию бенгальского языка, прозы, прессы и, отчасти, — поэзии и музыки.

Множественность призывов объединял общий смысл: преодолеть ситуацию социокультурного упадка перед лицом экономически, социально, технологически и политически развитой западной цивилизации. Анализируя публицистику Раммохана Рая, этот смысл, явленный в трудах реформатора, обозначил Е. Б. Рашковский: «Освоить, усвоить, присвоить (т. е. сделать частью собственного опыта, собственной исторической преемственности) всё то лучшее, что наработано Европой, чтобы вернуть себе и достоинство, и память» [Рашковский 1990: 65].

Реальную форму перемещения в Другое географическое пространство паломничество Раммохана обрело лишь в конце жизненного пути. Однако результаты его поездки уже работали на перспективу — процесс развития социально-политической мысли и модернизации его страны. Он увидел технический и технологический прогресс Запада, интенсивную культурную жизнь городов, а также формы удовлетворения духовных запросов европейцев. Раммохан непосредственно познакомился с жизнью простых англичан-рабочих, с условиями их труда в Манчестере и Ливерпуле, с участием в политическом движении в защиту своих прав.

В трудах этого периода Раммохан исподволь направляет англичан на продвижение таких ценностей и мероприятий, которые способствовали бы развитию Индии: устранение дискриминации по расовому и религиозному принципу, развитие сельского хозяйства и торговли, совершенствование законодательной и судебной власти, развитие образования и наук, распространение английского языка как средства образования, продвижение индийцев на ответственные управленческие должности.

Его экспертная деятельность в британском парламенте по-своему способствовала закреплению первоначальных результатов как его собственной деятельности (запрет самосожжения вдов), так и одобряемого им «импорта институтов» — экономических, политических и правовых — на индийский субконтинент.

Личным примером Раммохан демонстрировал открытость пониманию христианства при сохранении собственной религиозной принадлежности и возможности диалога религиозных традиций (хотя его многократно призывали принять крещение).

Раммохан Рай показал перспективы владения языком Другого: помимо практически-коммуникативной полезности, именно англоязычные тексты реформатора стали текстами для мира и Запада — об Ин-

дии, её культуре и проблемах. Европейцы имели возможность видеть своего выдающегося индийского современника, общаться с ним на любые темы и составить представление не о «далёкой и загадочной» стране, но о реальной Индии и её проблемах из первых рук.

В итоге первый индийский паломник в этом направлении открыл Индии пути и способы путешествия «в страну Запада» и взаимодействия с ним, открыл последнему Индию, говоря от её имени в качестве признанного её представителя. В целом он наметил и сферы и пути взаимодействия и общения. Вслед за Раммоханом Раем в процесс паломничества и взаимодействия включаются не только его соратники, но и целые группы интеллектуалов, ответивших на призыв Запада. Более того, Раммохан сформировал принципиально иное — несмотря на контекстное отношение господства и подчинения в колониальной системе — отношение к Западу как равноправному партнёру и значимому социокультурному пространству — знания, веры и социальности.

Одновременно с открытием Запада в ходе паломничества разворачивается процесс постижения своей страны — открытие Индии. Благодаря постижению Запада у Раммохана развивается особый подход к своей стране, который вслед за русским поэтом Г. В. Ивановым¹⁵ я назвала бы подходом «двойного зрения». Это взгляд на страну одновременно *изнутри* — взгляд человека, изначально социализированного в региональной традиционной культуре, и *извне* — взгляд с позиции просвещённого иностранца, на которую тем легче встать, чем сильнее ощущается собственная инаковость. На этот момент справедливо указал А. В. Пименов: «...Он (Раммохан Рай. — Т. С.) увидел и другой мир. Поэтому на то, что для учителей прошлого было так же естественно, как восход и закат солнца, он смотрел иначе. Ему было видно то, чего не могли заметить люди, не обладавшие его — в то время почти уникальным — опытом: индийская отсталость»¹⁶ [Пименов 1998: 396]. Подход двойного зрения позволил разотождествить сущее и должное, увидеть кризисное состояние общества и начать поиск решения существующих коллизий.

¹⁵ «Мне исковеркал жизнь талант двойного зренья», — писал Г. В. Иванов в сборнике «Стихи» (1958, раздел «Дневник» — «Теперь, когда я сгнил...»).

¹⁶ Этот момент отрефлексирован и у Дж. Неру: «Индия была у меня в крови, и многое в ней меня интуитивно глубоко волновало. И всё же я подходил к ней почти как чужеземный критик, полный отвращения к настоящему и ко многим пережиткам прошлого, которые я наблюдал. Я припёр к ней в известной степени через Запад и смотрел на неё так, как мог бы смотреть дружелюбно расположенный европеец. Я горел нетерпеливым стремлением изменить её внешние очертания и облик, придать ей современную внешность» [Неру 1989. I: 71—72].

Открытие Индии Раммоханом идёт одновременно двумя путями — через непосредственное наблюдение за жизнью страны и её народа и через исследование текста. Первый даёт реальный образ страны, второй позволяет найти идеал, смыслы и должное, лежащее в основе бытия индийской цивилизации. Традиционное образование Раммохана создавало прекрасные условия постижения текста, а для знания реальности были значимы не только опыт странствий по Индии, но и работа помощником коллектора, и ведение бизнеса.

Усвоение названия «Индия» для обозначения масштабного субконтинента, по разнообразию народов, регионов, культур и верований не уступающего другому субконтиненту — Европе, было моментом смыслопорождающим: Раммохан буквально стал отцом понятия «Индия» для соотечественников. Нетрудно предположить, что название «Индия» он воспринял извне, от Других-ближних — мусульман (Хинд, Хиндустан — мусульманское обозначение территории, населённой индусами) и Других-дальних — европейцев, утвердивших это название для своих владений. Западно-восточные влияния определили выбор Раммохана: в документах для британского парламента он называет субконтинент Индией, подробно очерчивает её географические границы и говорит о сходстве культуры (см.: [Рай 2013]).

Труды Раммохана — свидетельство того, как непосредственное постижение жизни страны мотивирует обращение к традиционному тексту для понимания идеалов и ценностей, вокруг которых выстроена духовная и социальная жизнь и культура Индии и которые могут служить ориентиром для соотечественников в современности. Двигаясь от реальности к индийским традиционным текстам, он обозначил вектор поиска в них разнообразных смыслов и сопоставления их с наличной действительностью.

Открытие текста у Раммохана — это в первую очередь открытие священного текста — Вед и законодательных сборников (*дхармашастр*). Им движет стремление убедить «соотечественников в истинном смысле наших священных текстов» [I: 3]. Он говорит о Ведах как «целом корпусе индусской теологии, права и литературы», большом по объёму и написанном «в самом возвышенном и метафорическом стиле» [I: 3]. Но поскольку истинным содержанием «веры предков» Раммохан считает единобожие, поклонение Брахману как Верховному Сущему, а чтение всего корпуса Вед на санскрите основной массе верующих недоступно, реформатор редуцирует всё их содержание к упанишадам. Открытые им тексты упанишад и основополагающий текст веданта-даршаны — «Брахма-сутра» («Веданта-сутра», 1816) описаны и интерпретированы как тексты о Едином Боге, требующем возвышенного и этического служения. Остальное содержание ведического комплекса Раммохан сознательно не принимает во внимание. Но так или иначе он обозначил вектор поиска разнообразных смыслов в

текстах традиции — и сам открыл *один из множества смыслов* — поиск и обретение веры в Единое первоначало мира. Это открытие совершено методом идеального типа — игнорированием упоминаемых в Ведах богов и ответом на вопрос о Творце мира. Этот смысл был положен в основу религиозно-реформаторской деятельности Раммохана.

Раммохан открывает и древние своды законов, приписываемые законоучителям Ману, Яджнавалкье, Катьяяне, Вишну, Кашьяпе, Брихаспати, Вьясе. И здесь он тоже избирателен — ссылается на них в борьбе за права женщин и запрет самосожжения вдов. Самим фактом обращения к дхармашастрам реформатор показал современникам метод обоснования новаций с помощью нахождения их аналогов в общепризнанных текстах. Так, указывая на «интерес и заботу, которые наши древние законодатели проявляли к содействию благоденствию женской части общины» [II: 376], Раммохан тонко упрекает современников, показывая им достойный идеал должного поведения. Хорошо видно, как действует подход двойного зрения: гендерное неравенство и подчинённое положение женщин в патриархальном обществе очевидны *взгляду извне*, а *изнутри* его можно представить как посприятие традиционных норм этики и права, *никак* не ссылаясь на западные нормы и ценности, только цитируя соответствующие *нужные* фрагменты дхармашастр. Из текста извлекается образ общества, в котором женщины занимают достойное место, поскольку закон нарушать нельзя. Вместе с тем обращение к тексту инструментально — оно служит главным образом становлению тех или иных реформаторских идей.

У Раммохана сложилась и общая *модель движения мысли* в процессе открытия Индии. Он двигается от реальности к тексту в поиске идеала, находит его и соотносит с реальным состоянием соответствующей сферы Индии. От открытия текста — и идеала — и соотнесения его с действительностью возникло четыре вектора размышления: 1) открытие духовной традиции; 2) открытие культуры; 3) открытие истории; 4) открытие народа. Каждый из векторов сообщался с другими: открытие традиции вело к открытию культуры и открытию народа, давало некоторое видение истории; открытие культуры было связано с открытием истории, а последнее — с открытием народа. Вместе эти векторы составляют образ Индии — *в современности и в истории* — и поднимают вопросы о её месте и перспективах в мире и о её предназначении. Ответы на эти вопросы — исторического и философского плана, и они порождают ещё два вектора размышлений: открытие места Индии в мире, среди других стран, цивилизаций и народов, и открытие смысла её бытия в мире. В трудах Раммохана Рая эта модель выглядит следующим образом.

Найдя в традиционных текстах идеал Единого Бога (Единое первоначало мира — Брахман), ценности этики и права, Раммохан открыл духовную традицию Индии с двойной целью: опровергнуть её брах-

манскую версию как негуманную и защитить индийское духовное наследие от нападков со стороны христианских миссионеров. Духовная традиция Индии описана как традиция не только веры, но и мышления о Боге и высших истинах. В четырёх «Брахманических журналах» он предложил «оправдание индусской религии против нападков миссионеров» [I: 143] через представление интеллектуальной традиции (шесть *даршан* — философских школ, признающих авторитет Вед) в качестве монотеистической теологии, исходящей из вечности и вездесущности Бога-Творца и подчинённости ему природы и человека (см.: [Скороходова 2008б: 139—147]). Внешний политеизм и поклонение изображениям божеств, столь критикуемые Раммоханом, им же самим истолкованы как средство приобщения к Божественной Сути людей, которым трудно постичь непостижимого и не имеющего формы Бога [I: 161]. Созданный Раммоханом «идеальный» образ родной религии как религии любви к Богу и человеку открыл универсальные смыслы, роднящие индуизм с другими мировыми религиями; но в реальности философ видел «народный», политеистический индуизм и объяснял разрыв между идеалом и реальностью исторической деградацией вероучения при попустительстве и прямом содействии брахманства и общим невежеством масс.

Открытие духовной традиции в противоречивом сочетании народной веры в самых разнообразных её проявлениях и рафинированной теологии даршан позволило увидеть основу культуры Индии в общем языке, общих религиозных принципах и богослужении. Индию Раммохан описывает как общее социокультурное пространство с общей историей. Открытие народа Индии произошло уже в предисловиях к переводам упанишад — Раммохан описывает нравственный и социальный упадок, считая его следствием всеобъемлющего влияния брахманов на духовную и социальную жизнь (см.: [I: 21]). Но позже, в заметке для парламента «Жизнь народа», он отмечает высокие нравственные качества сельского населения, зарабатывающего на жизнь тяжёлым трудом и страдающего от притеснений власти. Раммохан первым сказал о том, что Индия — это её народ, разобщённый, угнетаемый, страдающий, занятый непрерывным трудом.

Раммохан обрисовал, по сути, первый индигенный образ Индии как особого социокультурного пространства. Великая духовная традиция Индии воплощена в текстах Вед и вполне сопоставима с мировыми религиями. Индия имеет долгую историю и богатую культуру, осмысление которых может дать ключ к пониманию и решению проблем её современного состояния. Под властью иностранной державы состояние Индии отмечено целым рядом духовных, культурных и социальных проблем, решение которых возможно — на пути осмысления текста, традиции, культуры, истории, жизни народа и — поиска пути развития страны в настоящем и будущем.

В образе Индии по Раммохану Раю различимы пять аспектов: 1) Индия как текст, который необходимо прочесть и объяснить; 2) Индия как пространство индуистской духовной традиции, сопоставимой с другими мировыми религиями; 3) Индия как культура; 4) Индия как древняя цивилизация, эволюционировавшая во времени через эпохи подъёма и упадка; 5) Индия как народ, трудолюбивый, нравственный, достойный лучшей участи по сравнению с настоящей.

С развитием страны в будущем связаны два последних аспекта образа Индии, рельефно проявившиеся в трудах Раммохана в Англии, — открытие места Индии в мире и открытие смысла её бытия в мире. В обзоре преимуществ и отрицательных следствий поселения в Индии европейцев он отмечал, что благодаря взаимодействию с Западом и усвоению его достижений в области экономики, политики, права, науки и образования Индия в конечном счёте рано или поздно выйдет на уровень развитых стран Европы и освободится от власти Англии. При этом социальный идеал, на который Индии следует ориентироваться, — гармония лучших сторон индийской цивилизации и достижений Запада, что будет способствовать успешной интеграции в мир *наравне* с европейскими странами. Миссия Индии в мире — миссия культуры, гармонии и просвещения, с нею связан смысл её бытия в меняющейся реальности — при условии, что ей удастся осуществить этот синтез. Раммохан писал Виктору Жакемону:

Индии потребуется намного больше лет английского господства, чтобы она *не смогла утратить многое из приобретённого* (курсив мой. — Т. С.), прежде чем она потребует вернуть свою политическую независимость» (цит. по: [Collet 1962: 386]).

Распространённая в индийской науке характеристика Раммохана Рая как «отца современной Индии» — удачная метафора, в контексте нашей темы имеющая ещё один важный смысл. Открытие Индии Раммоханом, появление её образа из его объяснений и описаний — это и есть её «рождение» им в современности и *для* современности.

* * *

Описанные феномены сознания Раммохана Рая, равно как и его личностные качества и характеристики, помогают увидеть его в облике философа. Характерные черты этого облика непосредственно влияют на философию — религиозную и социальную, представленную в его трудах. Всего этих черт я бы определила пять.

1. Раммохан — *философ-гуманист*, фигура новая для индийской философии, поскольку все его размышления мотивированы состраданием к человеку и поиском пути преодоления страданий и «утешения». Он гуманист религиозный, поскольку интересы и благо человека

соотнесены у него с высшими ценностями и идеалами этического Божества. Отношения человека с Богом и другими людьми Раммохан поставил в центр размышлений, и из них возникают темы свободы, достоинства, сострадания, счастья — и проблема зла.

2. Раммохан-философ *диалогически ориентирован*: большинство его текстов представляют собой диалоги с явным или скрытым собеседником, с готовностью рассматривать аргументы оппонировавшей стороны и попыткой их анализировать и понимать. В диалогический метод философствования органически встроено сравнение, предполагающее нахождение в сопоставляемых предметах не только отличий, но и универсального сходства в смыслах. При этом для Раммохана — воспользуюсь здесь формулировкой Г. С. Померанца — «стиль полемики важнее предмета полемики»: оппонент ортодоксов и ретроградов-европейцев в высшей степени корректен и уважителен к собеседнику и его позиции.

3. Раммохан — *практико-ориентированный* философ; его объективная *субъектная* позиция новатора и реформатора стимулирует генерирование общих философских идей — этим объясняется подмеченный Ш. Дашгупто «эмпиризм» его когнитивного стиля [Dasgupta 2012: 70—71]. В этом смысле реформаторскому труду Раммохана мы в большой степени обязаны развитием его философии.

4. Раммохан — *философ-рационалист* с мощной тенденцией проверять «здравым смыслом» любые спорные вопросы и убеждением в познавательной и практической силе разума — без отвержения значимости веры.

5. Наконец, Раммохан — *философ-новатор*, который создаёт современные стили и модели мышления, опираясь для вящей убедительности на родную традицию. Он не создаёт новой философской системы (иначе не возникал бы вопрос о её реконструкции), но творит основание для развития *неоведантизма* — одной только попыткой заново открыть её соотечественникам. И он подлинный новатор — в формировании направления философской мысли, *de facto* отсутствующего в Индии, — мышления об обществе, или социальной философии.

Глава II

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Раммохан Рай был философом-модернистом, прогрессивным религиозным мыслителем, озабоченным тем, чтобы подчеркнуть самую суть религии. Модернист любой веры озабочен тем, чтобы в старом остаться верным тому, что не подвластно времени, а также готов отказаться от отжившего. Только таким образом религия может стать инструментом не просто сохранения, но также и прогресса.

Сарвепалли Радхакришнан

1. Истоки философской мысли и реформаторства

Это послание благородной веры в Бога и искренней любви к роду человеческому пронизывает все его труды с постоянством цели, которая необычна для его времени и окружения.

Р. Венката Ратнам

Философский ренессанс — так нередко называют период становления новой индийской философии в XIX в. [Костюченко 1983: 157]. Он был фундаментальной основой национально-культурного ренессанса в Индии и её регионах, поскольку именно в области мысли формировались, обсуждались и выходили в область общественной практики важнейшие идеи, касавшиеся трансформации разных сфер жизни индийского общества. Само употребление термина «ренессанс/возрождение» неизбежно ставит вопрос о том, что именно рождается заново. В случае индийской философии XIX в. этот термин, на мой взгляд, вполне адекватен, потому что интеллектуалы обращаются к традициям индийской философии и, опираясь на них, дают им новое рождение. Идеи и направления мысли интерпретируются в новом контексте, но не ради традиционного воспроизведения, а для развития.

В индийской мысли философский ренессанс можно описать как открытие древней классической философии — часть общего интеллектуального процесса «открытия Индии» (Дж. Неру), выбор школ,

наиболее подходящих для целей развития мысли, общества и культуры в современности и расширение предметного поля индийской философии за счёт включения в неё нетрадиционных векторов размышления. Последнее могло бы выглядеть как разрыв с традицией, если бы и формально, и реально интеллектуалы не сохраняли преемственность с избранными ортодоксальными школами благодаря «вчитыванию», «вписыванию» в них этики, антропологии и социальной философии, которые прежде были в свёрнутом виде или вообще отсутствовали.

Философия Нового времени начинается с трудов Раммохана Рая на религиозные темы и развёртывается в контексте его религиозного реформаторства. Как часть процессов духовного возрождения в Бенгалии, это религиозная философия, связанная с религией индуизма (получившей это название в конце XVIII в. от европейцев) и его священными текстами Ведами, а также с традициями *шад-даршиана* — ортодоксальными, т. е. признающими авторитет Вед философскими школами. Раммохан Рай первым обратился к упанишадам и классической *даршиане веданте*, а также попытался дать собственное толкование других школ — *ньяи*, *санкхьи*, *йоги*, *мимансы*. Однако само обращение Раммохана к философской классике, не говоря уже о результатах этого, было настолько нестандартным и новым для Индии, что сложно объяснить эту новизну обычной для традиционной Бенгалии неортодоксальностью духовного пути мыслителя или его нестандартным мышлением. Здесь требуется найти герменевтический ключ.

Текстом, в котором складываются базовые основания философского подхода Раммохана и который поэтому является герменевтическим ключом к пониманию его религиозной и во многом социальной философии, мне представляется первый дошедший до нас трактат «Дар верующим в Единого Бога»¹ на фарси с арабским предисловием. «Дар» был опубликован в Муршидабаде, бывшей могольской столице Бенгалии в 1803—1804 гг. [Pantham 1986: 35]. Трактат стал итогом духовного и социального становления Раммохана и одновременно истоком его реформаторской деятельности на ниве не только религии, но — шире — общественной жизни. В «Даре» наиболее рельефно прослеживаются те религиозно-философские и реформаторские идеи, которые отражают *восточные* влияния на Раммохана, а через его труды — на интеллектуалов и культуру Бенгальского Возрождения.

«Дар», к сожалению, недооценивается в историографии индийской мысли и культуры — начиная с С. Д. Коллет, считавшей трактат незрелым ранним произведением [Collet 1962: 18—19]. И по сей день в литературе встречаются утверждения о слабом влиянии идей «Дара» на поздние (с 1815 г.) труды Раммохана (см., например: [Robertson 1995: 29]). Ряд исследователей, напротив, высоко ценят «Дар» в целом

¹ Полный текст перевода трактата читатель найдёт в Приложении.

и в конкретных содержательных измерениях. А. Ф. Салахуддин Ахмед называет «Дар» первым интеллектуальным начинанием Раммохана, выразившим его неортодоксальные взгляды [Salahuddin Ahmed 1975: 35]. Этот автор обращает внимание на интеллектуальное брожение, происходившее в сознании Раммохана в период создания «Дара»: сравнительное изучение исламских и индуистских богословских трактатов, суфийской поэзии, Аристотелевой логики... В итоге Раммохан «...начал поиск гармонии религиозной мысли посредством сравнительного изучения различных религиозных вероучений» [Salahuddin Ahmed 1975: 91]. Стремление к синтезу и поиску универсальных оснований духовной жизни человека, стремление преодолеть толщу, с одной стороны, схоластических построений, а с другой — обрядов и суеверий — всё это налицо в тексте «Дара». Кроме того, постановка Раммоханом вопроса о религиозной нетерпимости и неприемлемости её с духовно-нравственной и гуманистической точки зрения — это для своего времени очень высокий уровень религиозно-философского мышления, сравнимый, пожалуй, с позицией Вольтера («Трактат о веротерпимости») по вопросу терпимости к инаковерующим как проявлению благожелательности и милосердия.

Биограф Раммохана Икбал Сингх высоко оценивает трактат в широком смысле как одну из самых значительных публикаций (если не самую значительную) в Индии первой половины XIX в. и выражение целостного содержания реформации (индуизма) в форме прорыва радикальных и рационалистических идей периода Просвещения на Западе [Singh 1958: 69, 80—82], а в более конкретном смысле — как подступы к социологии религии и истоки будущих направлений мысли Раммохана [Ibid.: 73, 81].

Крайне важна точка зрения современного исследователя сознания и творческой активности деятелей Бенгальского Ренессанса Шубрто Дашгупто: «С позиций когнитивной перспективы... мы придерживаемся мнения, что в содержании „Тухфата“ как в зеркале отразилось состояние сознания Раммохана, его системы убеждений (beliefs), знаний и чувств, иными словами, его когнитивная идентичность² того времени. Он мог уже быть или не быть убеждённым монотеистом к 1804 г. Мы вряд ли можем сказать. Но в свете его позже написанных

² В структуру когнитивной идентичности Ш. Дашгупто включает три компонента: 1) пространство веры/знания, где объединены три уровня — общий для социума, специфический для призвания/профессии и личностный; 2) эмоциональное пространство и 3) пространство потребностей/интересов, порождающих цели и поиск конкретных средств их достижения. Три пространства взаимодействуют в когнитивном процессе и порождают комплекс ментальных действий, в числе которых — создание схем, или проектов, позволяющих отвечать на ситуации и вопросы действительности [Dasgupta 2012: 8—18].

работ мы можем заявить, что „Тухфат“ был по меньшей мере частью его готовности (к действию. — *T. C.*)» [Dasgupta 2012: 58]. Как результат работы сознания Раммохана «Дар» есть важный поворотный пункт формирования сознания реформатора-практика, «изобретателя монотеистического движения» [Ibid.: 59—71]. В следующей монографии, посвящённой истории Бенгальского Ренессанса, в главе «Раджа-воитель» Ш. Дашгупто говорит о трактате ещё конкретнее: «„Тухфат“ был своего рода пробным шаром, частью приготовления Раммохана не только к жизни ума, но к жизни реформатора, теолога и учёного — и прежде всего — воителя, собирающегося вести жестокие бои с индуистской ортодоксией» [Dasgupta 2011: 78].

Совершенно права Захида Заиди, доказывающая, что «Тухфат-ул-Мувахиддин» следует рассматривать как *ключевой текст* в каноне Рая, т. к. в нём в сжатом виде содержатся самые дорогие ему и радикальные взгляды на религию, мораль, человеческие возможности и социальные обязательства; в нём заключена «сердцевина его религиозной мысли» [Zaidi 1999: 43, 55]. Автор критической биографии Раммохана Амийя П. Сен видит в его поздних трудах присутствие ряда идей трактата, прежде всего концепт единства Божества и доказательство творения по замыслу (*design*) [Sen 2012: 64].

Добавим к этому, что «Дар» — это *философский*, а не просто теологический трактат, и тогда станет ясно, что Раммохан начал свой культуротворческий путь как философ и что сама эпоха Бенгальского Возрождения действительно началась не с попытки реформирования индуизма, а с религиозной философии. Её базовые идеи впервые явлены не в индуистской традиции, хотя и индуистом. В пользу этого «не-индуистского» характера «Дара» выступает и А. П. Сен: трактат стереотипно воспринимают как направленный против индуизма и брахманов, но это скорее «попытки сделать некоторое общее рассмотрение природы и функции религии», и только со времени «ведантистских публикаций Раммохан обратил свой критический взор именно на индуизм» [Sen 2012: 60—61]. Склонность к «общему рассмотрению» любых вопросов — это, по большому счёту, склонность к философскому их рассмотрению, к универсальному подходу к реальности, что предполагает пребывание Раммохана в некотором пространстве *философской* мысли. Факт написания фарсиязычного трактата указывает в первую очередь на влияние исламской традиции философствования.

Фарсиязычное образование и философствование в Индии XVII—XVIII вв. находилось в поле напряжения различных рационалистических тенденций и конфликта идей. Процесс распада Империи Великих Моголов, а за нею — старой социально-экономической структуры вызвал к жизни реформаторские устремления мусульман. Так, в Дели Шах Валиулла (1703—1762) положил начало интеллектуальному движению, которое имело целью придание нового жизненного импульса

исламу и его социальной организации в соответствии с современными изменениями. Раджат К. Рай подчёркивает, что прежде чем Раммохан вступил в контакт с Западом, он интеллектуально созрел в мире мыслей персоязычной образованности Индии XVIII в. [Ray 1975: 8]. В. Нараване говорит о Раммохане как «последнем представителе индуско-мусульманской культуры, которая развивалась в Индии с XIII по XVIII в.» [Naravane 1964: 27—28]. Действительно, современники (А. Дафф) и биографы (С. Д. Коллет) датируют 1794—1795 гг. начало изучения Раммоханом английского языка; он более или менее хорошо овладел им к 1801—1802 гг., а его «западное» самообразование началось со времени его службы в Ост-Индской компании секретарём при сборщике налогов Джоне Дигби, и потому влияние западной мысли и науки (в частности, влияние ориенталистов) на него маловероятно [Dasgupta 2012: 59]. Интенсивное изучение европейской культуры и наук, равно как и знакомство Раммохана с Библией в оригинале (на древнееврейском и греческом) и с христианством относятся к периоду 1804—1817 гг. (после издания «Дара»). Шумит Шоркар подчёркивает: «Было бы совершенно неисторично... относить рационализм Раммохана всецело к знанию им прогрессивной западной культуры». Во время создания трактата он ещё весьма несовершенно владел английским языком [Sarkar 1975: 49].

«Раммохан Рай унаследовал дух исламского рационализма, но не принял исламские религиозные аксиомы», — пишет А. Ф. Салахуддин Ахмед [Salahuddin Ahmed 1975: 90]. Мыслитель активно критикует идею пророчества и пророков в религии, и не только в исламе. Это характерная особенность Раммохана в отношении к любой религии: раскрыть и усвоить смысл и затем активно критиковать всё, что, по его мнению, препятствует пониманию и развитию. Концентрация внимания на основном смысле — раскрытие содержания — устранение всех препятствий на пути постижения смысла в виде общепринятых установлений и форм практики — усвоение смысла, в том числе с практической целью усовершенствования отношений в обществе — таков метод размышлений Раммохана, возникающий на страницах «Дара» и других его произведений на религиозные и социальные темы.

В «Даре» очевидно воздействие и иных восточных влияний; по мысли исследователей, это все семитские религии, основным учением которых было отрицание идолопоклонства и признание Единого Бога [Majumdar 1975: 76]. Сравнительно-социологический подход Раммохана к религии позаимствован, по всей видимости, из трактата Мухсина Фани «Дабиستان-и-Мазахиб» («Школа нравов») [Ray 1975: 4—5]. Автор, иранский зороастриец, эмигрировавший в Индию, сравнивает древний иранский магизм (зороастризм), индуизм, христианство и ислам и описывает их философские школы. Работа Мухсина Фани была широко известна в XVIII в., её высоко ценил британский ориенталист

Уильям Джонс, и маловероятно, что Раммохан — один из самых образованных людей своего времени — не был с нею знаком.

К влиянию исламскому и зороастрийскому З. Заиди добавляет влияние основателя религии сикхизма — вероучителя гуру Нанак (1469—1539). «Рай упоминает в „Даре“ Нанак с уважением и пониманием, и некоторые аспекты его учения не могли не произвести впечатления на будущего реформатора. Нанак был убеждён в общей сущности всех религий, проповедовал веру в Единого Бога, известного под разными именами. Спасения, учил он, нельзя достичь аскетизмом и ритуалами. Его можно обрести праведной жизнью и служением человечеству, и честная жизнь в семье может вести к Божеству и спасению. Он выступал за свободу сознания и выражения. И эти идеи, несомненно, отражены в „Тухфат-ул-Мувахиддин“» [Zaidi 1999: 48].

По форме «Дар» выдержан в традиционном жанре исламского теологического трактата; его язык и стиль учёные признают несколько архаичным [Singh 1958: 80]. Содержательно трактат Раммохана насыщен философскими идеями, которые он впоследствии будет развивать в трудах калькуттского периода, и все они словно нанизаны на главную нить рассуждений о духе и букве религий. А за этими рассуждениями пребывает пламенное стремление автора к поиску и познанию истины — стремление, которое он связал с «врождённой способностью» человека к «беспристрастному и точному исследованию» ради отделения истины от неистинного и ошибочного [Roy 1982. IV: 947]. На материале религиозной жизни Раммохан постулирует собственное credo в философии:

... Искатели истины допускают, что истина должна выявиться, даже если это противоречит большинству людей [IV: 957].

При этом «истинность сказанного не зависит от количества говорящих» [IV: 957] и познающие истину вполне могут быть в меньшинстве.

Исследование истинности или ложности различных религий Раммохан называет «главным предметом своего трактата», поскольку последователи каждой религии, особенно богословы, заявляют об истинности своей и ложности других и требуют без рассуждений следовать её верованиям и церемониям. Основанный на желании познать истину с помощью рационального размышления, подход Раммохана к исследованию предмета в «Даре» строится на трёх теоретических положениях, представленных в сжатом виде во Введении.

1. Общее сходство всех людей в вере в Единого Бога:

Общее обращение к Единому Вечному Сущему является естественной склонностью человеческих существ и одинаково свойственно всем представителям рода человеческого в равной мере [IV: 943].

2. Различие вероучений/религий по общепринятым доктринам и заповедям дозволенного и запретного, что вызывает споры и разногласия между людьми по поводу истинности содержания веры и богослужения.

3. И истинность и ложность присущи в равной мере всем религиям. В основной части трактата Раммохан поясняет, что религия «есть чистая преданность, угодная Богу, Творцу природы», а не разного рода действия и установления, считающиеся средством «умиротворения гнева Божьего и снискания его прощения и благоволения» [IV: 957].

Это различие буквы и духа в *любой религии* останется неизменным в философии и реформаторстве Раммохана, как и его призыв в «Даре» «искать истинную природу веры, которая столь много лет исповедовалась безо всякого исследования её истинности или ложности» [IV: 946].

В целом «Дар» представляет собой размышления монотеиста (верующего в Единого Бога) о природе веры и религии и влиянии их на жизнь человека и человеческих сообществ.

Умение распознавать истинное и ложное Раммохан постулирует как залог счастья человека, однако в силу трудности освоения этого умения им владеют лишь немногие. Большинство людей, не имеющих этого навыка различения, несчастны, т. к. попадают под влияние различных вероучителей, провозглашающих единственно верными свои идеи и подкрепляющих их преданиями и рассуждениями. Эти различные вероучения усваиваются в процессе воспитания, как и другие необходимые правила совместного общежития людей, и подкрепляются рассуждениями богословов, обосновывающих вероисповедные положения. Поэтому любой, кто склонен к поиску истины и ставит под сомнение постулаты веры, рискует не только своим положением в группе единоверцев, но даже жизнью.

Любая вера основана на истинах существования души и иного мира (хотя Раммохан оговаривается, что реальная природа обоих скрыта). Душа — это «сущность, управляющая телом», а иной мир считается «местом, где получают вознаграждение и наказание за добрые и дурные поступки, совершённые в этом мире, — после того как душа отделяется от тела» [IV: 947]. Изначальная вера обрывает множеством доктрин, касающихся всех сторон жизни, и множеством «бесполезных ограничений и установлений, касающихся еды и питья, чистоты или нечистоты, благоприятного и неблагоприятного и т. п., и, таким образом, они становятся причиной ущерба и вреда для общественной жизни и источником трудностей и лишений для людей, вместо того чтобы служить улучшению состояния общества» [IV: 947]. Все они, по мнению Раммохана, превращаются в источник несчастий и страданий людей, поскольку в большинстве своём вызывают предубеждения и вражду, т. к. каждая религия считает себя истинной.

Раммохан различает веру как результат воспитания и веру как абсолютную убежденность в существовании Истока Творения, к которой каждый может прийти путём тщательного размышления³. Усвоившие веру своей группы/общности обычно полагаются на собственное спасение и ожидают несчастий для иноверцев, меж тем как доказательство абсолютной истинности одной веры по отношению к другим невозможно — все люди равны в этом мире безотносительно к исповеданию веры: одинаково испытывают и счастье, и страдание. Чтобы обрести это знание, достаточно прибегнуть к здравому смыслу и размышлению. Путь к абсолютной вере, предложенный в «Даре», лежит через последовательную критику всевозможных чудес, «не согласующихся с законами природы» [IV: 950], выяснение истинных причин спорных явлений, аргументированную критику устоявшихся традиций, критику пророчеств и пророков как людей, которых Творец якобы «наделил даром руководства смертными существами»⁴, а также сравнение разных религий и их установлений:

Каждая здравомыслящая личность, прежде чем принять доктрины любой религии или после их принятия, предпринимает беспристрастное и точное исследование природы принципов религиозных доктрин или разных народов [IV: 947].

В итоге каждая религия предстаёт как созданная людьми. Соответственно, большинство приверженцев разных религий, по мнению Раммохана, оказываются фактически либо обманщиками, т. к. «сознательно выдумывают доктрины вероучения и вероисповедания и ввергают людей в бедствия и разлад» или убеждают других следовать за обманщиками, либо обманутыми, «которые, не исследуя факты, следуют за другими» или «имеют веру в сказанное другими» [IV: 958]. К ним, однако, не относятся верующие в Единого Бога, т. к. они следуют духу религии и здравому смыслу в поиске истины.

³ Аналогичные разграничения нередки в истории религиозно-философской мысли — как до Раммохана Рая, так и после него. Достаточно вспомнить Анри Бергсона, который говорил о статическом и динамическом типах религиозности: в первом преобладает магизм, ритуал, доктрина, во втором — мистицизм и любовь как его продолжение. Эрих Фромм разграничивает веру по принципу обладания («иметь» веру, претендующую на утверждение абсолютно неопровержимого знания и освобождающую от необходимости мыслить и принимать решения самостоятельно) и веру по принципу «быть» (то есть веру, в которой главенствует внутренняя ориентация, установка человека). Продолжая эту мысль, Г. П. Чистяков пишет, что истина в религии абсолютна (в противном случае это будет уже не вера, а какой-то рациональный компромисс с религией другого), но не эксклюзивна [Чистяков 2002: 76—77].

⁴ Здесь можно проследить параллель с идеями арабского учёного Ибн-ар-Раванди (IX—начало X в.), который отрицал пророчество и все религии откровения (см.: [Ислам 1991: 176]).

Теологические размышления Раммохана о природе веры и религии привели создателя «Дара» к идее нераздельности веры и знания как нормы и даже императива религиозной жизни человека и обществ. Вера без знания — путь к невежеству человека и деградации обществ, слепо доверяющих священству, а также к изуверству и нетерпимости. Необходимость знания — не только о Боге, но и о путях его достойного почитания и о религиозных установлениях — обоснована стремлением к истине, которое Раммохан выводит из человеческой природы. А путь к истине предполагает присутствие религиозной философии — в противовес богословию, т. к. богослов «опоясывает чресла, чтобы найти традиционные и рациональные аргументы с целью придать силу доктринам своей веры» [IV: 946]. Налицо присутствие в трактате философии, а не богословия.

В «Даре» синтезированы три условных вектора мысли — теологический, религиозоведческий и собственно философский.

Теологический вектор строится на обосновании монотеизма как универсального принципа любой религии и идеи Единого Вечного Сущего — Творца вселенной и человека. Показательно, что Раммохан, во-первых, разъясняет, что к первому умозаключению он пришёл от непосредственного опыта наблюдения за верованиями разных групп людей — индуктивным методом [IV: 943]; большинство признаёт Бога как Источник всего, но различается по заповедям и установлениям. Во-вторых, этот метод показал *естественный* характер веры людей в Бога. Вряд ли это утверждение может быть аргументом в пользу принятия — к тому же «некритического» — концепции «естественной религии» в «Даре» [Singh 1958: 77—78] — европогенной и ещё не знакомой Раммохану во время создания первого трактата⁵. Скорее это следствие «монотеистической революции» в сознании Раммохана и мощного влияния ислама, закрепившего *общее* умозаключение о единбожии как истине и сути религии.

Отсюда происходит у Раммохана и критика разнообразных форм и культовых практик, не соответствующих духу чистого единобожия — идолопоклонства, иррациональных действий верующих, почитания пророков и вероучителей как носителей Божественного откровения и т. д. В тексте «Дара» прослеживаются прямые влияния коранических мотивов. Так, размышлениям Раммохана о традиции (*таватур*), на которую ссылаются богословы, соответствует мотив Корана о различении между велениями Бога и тем, чему следуют отцы: «А если бы их отцы ничего не понимали и не шли бы прямым путём?» (Коран 2: 165;

⁵ Позже Раммохан сам свидетельствует, что в период публикации «трактата на арабском и фарси против этой системы» идолопоклонства индуистов он ещё не приобрёл удовлетворительного знания английского [III: 548]. Сознательное использование концепции «естественной религии» обнаруживается в бенгальской мысли позже, у Бонкимчондро Чоттопадхья (1838—1894).

ср.: 31: 20). В критике воздействия различных объектов веры на судьбу человека читается антиполитеистический пафос Корана: «И не призывай помимо Аллаха того, что не поможет тебе и не повредит» (Коран 10: 106) [Коран 2006: 20, 312, 158]. Большинство характеристик Бога также соответствуют кораническим.

Единый Бог, по мысли Раммохана, — источник гармонического устройства вселенной [IV: 947] и её Творец и Правитель, всемогущий и всеведущий, который «своей мудростью правит всей вселенной» [IV: 954]; однако основатели разных религий по-разному представляют Его, наделяют, поддаваясь своему воображению, человеческими качествами, отождествляют с природой или живыми существами [IV: 948]. Здесь очевидно влияние на Раммохана рационализма мутазилитов (VIII в.), отрицающих любые проявления политеизма и антропоморфизма Божества⁶. Помимо этого очевидным представляется влияние суфийского мистицизма, акцентирующего личное переживание и внутреннее осознание веры. Логическое продолжение этот универсальный монотеизм находит в осуждении межрелигиозной вражды, проистекающей из ограниченности мышления адептов разных вер и манипулирования их сознанием со стороны священства в собственных эгоистических целях. Разграничение духа и формы религии станет впоследствии одним из стержневых смыслов религиозной философии и реформаторства Раммохана. И если монотеизм впоследствии ляжет в основу онтологии Раммохана, то факт разнообразия религий при их общем духовном содержании побуждает его к поиску причин этого.

Отсюда — *религиоведческий вектор* «Дара». Различение духа и буквы, содержания и форм стало ключевым подходом к анализу любой интересующей Раммохана религии.

Каждая религия заявляет, что истинный Творец создал человечество для исполнения обязанностей, связанных с благосостоянием в настоящей и будущей жизни, благодаря осуществлению догматов этой отдельной религии [IV: 948].

Таким образом, каждая религия претендует на исключительную истинность, отказывая в истинности другим. Но и претензии на истинность, и отказ другому в приближении к истине — всё это следствие действий основателей вероучений и их сторонников, придавших вере конкретные формы. Формы обуславливают различия между религиями и недоверие между их адептами друг к другу, тогда как облик этих форм может стать критерием сравнения религий. В трактате Раммохана это выглядит как сопоставление религий по таким параметрам, как выбор объектов для почитания, запреты и допущения в поведении ве-

⁶ Влияние мутазилитов и мувахиддинов (IX в.) на Раммохана впервые обосновал Броджендронатх Шил (см.: [Seal n. d.: 4]).

рующего, представление о грехе и искуплении, вероисповедные положения, вера в чудеса, сила традиции, допущение дискуссий о догматах, представление о пророках и откровении и — заповеди. Пример сравнения в «Даре» — сопоставление заповедей, которые их последователи считают *исходящими от Бога*, в индуизме и исламе.

У брахманов есть традиция от Бога — они должны по строгому повелению Бога соблюдать свои церемонии и всегда хранить свою веру [IV: 954].

Даже под страхом смерти брахман не отказывается от предписаний. Мусульмане, следуя Корану, «ссылаются на авторитет Бога в том, что убийство идолопоклонников и преследование их в каждом случае являются обязательными по Божественному Повелению» [IV: 954—955], и брахманы среди политеистов у них считаются худшими. Раммохан выносит свой вердикт:

...Согласуются ли эти противоречащие друг другу заповеди или повеления с мудростью и милостью великого, щедрого и бескорыстного Творца, или все они являются вымыслом последователей этих религий? Я думаю, что здравый ум без колебаний предпочтёт последнее [IV: 955].

И хотя этот ответ на поставленный вопрос — не религиоведческий, а скорее теологический, за ним скрыт здравый исследовательский подход: беспристрастность при сопоставлении форм религий; её проявляет сам Раммохан, отмечая, что был рождён среди брахманов, но затем — отделяя заповеди от действительной воли мудрого Творца.

Философский вектор мысли в «Даре» насыщен смыслами, которые впоследствии развернутся в трудах калькуттского периода. В векторе прослеживаются три аспекта — *метафизический* (онтология и эпистемология), связанный с определением Бога как истины и истока бытия и предпочтениями Раммохана в области познания; *этический*, отражающий моральное содержание взаимодействий человека с Богом и обществом, и *социально-философский*, ориентирующий на объяснение реальности духовной жизни социальными причинами. Ниже мы будем возвращаться к перечисленным аспектам «Дара» и рассматривать их в качестве истоков соответствующих идей Раммохана, здесь же обозначим их суть, отсылая читателя к тексту трактата.

Метафизика «Дара» исходит из идей Бога-Творца и тварного мира (вселенной), населённого живыми существами. Среди последних именно человека Бог наделил не только чувствами, но и интеллектом, и потому ему открыто познание Бога через познание вселенной:

...Каждый индивид без наставлений или руководства другого индивида, только с помощью острого взгляда и глубокого рассмотрения таких тайн природы, как различные формы жизни, проявившиеся в раз-

ного рода растениях и животных, распространение их видов, законы движения планет и звёзд, присущее животным чувство в отношении своего потомства — без ожидания ответного воздаяния, а также состояний, способствующих росту или распаду минерального, растительного и животного царств, — благодаря этой естественной способности может заключить, что есть Сущий, который Своею мудростью правит всей вселенной [IV: 948].

Рационализм как преобладающая установка познания происходит из Раммоханова предпочтения знания и разума слепой, не рассуждающей вере. Вслед за мутазилитами, которые подчёркивали главенство знания над иными атрибутами Бога, Раммохан характеризует Бога как Мудрого и Всеведущего; соответственно, и человек, наделённый свободой воли, с помощью разума/размышления приходит к истинной вере в Бога, по сути, тождественной знанию о Нём. В гносеологическом плане превосходство разума над верой требует критики любых общепринятых установлений и убеждений, любых авторитетов, в том числе религиозных, прежде принятия их истинности. Не исключение — положения священных писаний или преданий, в которых наряду с истинными утверждениями могут присутствовать ложные.

Помимо этого в «Даре» упоминаются принципы и методы познания, которые Раммохан предлагает или использует сам: индуктивное обобщение, проверка утверждений на достоверность, поиск причинно-следственных связей, полезность сомнений, важность опыта и чувственного восприятия в познании и проверка с помощью апелляции к здравому смыслу.

Этический аспект в трактате можно рассматривать как предпосылку антропологических идей Раммохана. Этика начинается с признания свободы воли человека: «Кто творил благое, то для самого себя, а кто творил злое, тоже против себя» (Коран 41: 46) [Коран 2006: 368] — на это положение традиционно опираются мутазилиты [Rafique 1988: 4—5]. У Раммохана человек волен заблуждаться, следуя авторитетам, и волен искать истину, опираясь на собственный разум, и отличать добро от зла. Разум позволяет «обрести союз сердец во взаимной любви и чувстве ко всем созданиям безотносительно к форме и цвету, вере и религии» [IV: 957]. Принимая во внимание равенство людей, Раммохан ссылается на Хафиза, призывающего «дарить утешение сердцам людей» и «не причинять вреда ни одному существу». Поэтому обман и лицемерие в отношении близких, в том числе в религиозной сфере, не только этически недопустимы, но и социально опасны. В своих размышлениях Раммохан касается представлений о грехе (реальном и мнимом), содержания морального закона и различения добра и зла в мире.

Социально-философский аспект «Дара» вырастает из размышлений автора о социальной природе религий, одновременно объединяющих и разделяющих человеческие сообщества, и о возможности мани-

пуляции чувствами и сознанием верующих с помощью догматов, предания и ссылок на традицию; о социальной роли основателя вероучения и первоначальной группы его последователей в становлении и развитии вероисповедной традиции; о социализирующей — говоря социологическим языком — роли религии в жизни индивида и о роли группового давления в воспитании религиозного конформизма. Раммохан намечает такие социально-философские проблемы, как послушание и порабощение индивида социумом, связь счастья и страдания человека с его положением в обществе, роль и место традиций в жизни социума, общественное измерение человеческой жизни и т. д. Признавая важность общепринятых социальных норм для упорядочения социальной жизни, Раммохан тем не менее отстаивает приоритет этики милосердного действия в отношении верующих внутри своей общины и во взаимодействии с иноверцами и поэтому критикует духовную власть священства. В этом нам видятся истоки критики традиционализма, столь характерной для более поздних трудов Раммохана.

В заключение Раммохан обещает написать трактат «Маназарут-ул-Адйан» («Беседы о различных религиях»). У исследователей нет однозначного мнения о том, был ли он написан и был утрачен или не был написан вообще [Collet 1962: 35—37; Majumdar 1975: 78—79]. Шибонатх Шастри упоминает, что, по некоторым сведениям, в этой работе Раммохан высказался в саркастических выражениях о Пророке Мухаммаде, что оскорбило ортодоксальных мусульман; однако друг Раммохана священник Уильям Адам свидетельствует, что философ всегда очень уважительно высказывался о Пророке и собирался писать его биографию, которую так и не завершил [Sastri 1919: 19—20].

Существует мнение, что трактат был адресован преимущественно мусульманам, однако их реакция осталась неизвестной; А. К. Маджумдар предполагает, что они его проигнорировали, — во всяком случае, публикация не разрушила дружбы Раммохана с мусульманскими учёными [Majumdar 1975: 78]. Броджендронатх Бондопаддхай (Банерджи) говорит о существовании анонимного труда, хранящегося в Британском музее под названием «Джаваб-и-Тухфат-ул-Мувахиддин» (ок. 1820), написанного в защиту трактата Раммохана от нападок *зороастрийцев* [Sen 2012: 177]. Тот же Б. Бондопаддхай — на него ссылается А. Ф. Салахуддин Ахмед — отмечает известное смятение в индуистских кругах после появления трактата [Salahuddin Ahmed 1965: 35]. Во всяком случае, Раммохан, активно переводивший свои бенгалоязычные работы на английский язык, не стал переводить «Дар» ни на бенгали, ни на английский и не переиздал его. Шумит Шоркар даже предположил, что неумолимая логика, разоблачающая ритуализм и эгоистические интересы священства, позже привела в смятение самого Раммохана [Sarkar 1975: 50]. Однако Раммохан не относился к людям, которых легко привести в смятение, к тому же и более поздние его

труды — от трактатов, посвящённых индуизму, до полемики с христианскими миссионерами — являют не менее жёсткие логические построения, хотя и стилистически смягчённые тонкой иронией.

В индийской историографии существует мнение, что после создания «Дара» Раммохан Рай изменил свои радикально-критические позиции, продиктованные исламским философским рационализмом, и отдал предпочтение веданте и европейскому рационализму (см., например: [Reflections 1977: 175]). Шумит Шоркар критически относится к утверждениям о том, что индусская интеллигенция Бенгалии и, возможно, сам Раммохан — после того как овладел английским языком — полностью отвернулись от элементов секуляризма, рационализма и нонконформизма, существовавших в добританской Индии периода мусульманского правления, хотя известное смягчение «воинствующего рационализма» «Дара» в последующих трудах Раммохана очевидно [Sarkar 1975: 52—53].

Раммохан не счёл необходимым переводить и переиздавать «Дар» для своих единоверцев, на мой взгляд, потому, что идеи этого трактата в 1815—1816 гг. были изложены языком индуистской, а именно ведантистской, традиции в переводе трактата Вьясы (Бадараяны) «Веданта-сутра» и в предисловии к нему, а также в предисловиях к переводам упанишад. Впервые «Дар» был переведён на английский в 1884 г.; перевод сделал суперинтендант Даккского правительственного медресе учёный Обейдулла-ул-Обейд. В предисловии к изданию, осуществлённому в Калькутте обществом «Ади Брахмо Самадж»⁷, общественный деятель Раджнарайон Бошу охарактеризовал «Дар» как «показатель определённой стадии в истории его (Раммохана) сознания. В нём обозначен период, когда он только что отвернулся от идолопоклонства своей эпохи, но ещё не поднялся до... возвышенного Теизма и Теистического богослужения» (см.: [Bose 1949: i]). У Раджнарайона Бошу, как и у многих его современников, склонявшихся к консервативному уважению индуистской традиции, изначальное утверждение Раммохана о равной неистинности/ложности всех религий вызывало известное беспокойство, и они спешили приписать его к периоду становления мысли реформатора.

«Дар верующим в Единого Бога» — это основание религиозно-философской и социально-философской мысли Раммохана — в трактате, словно в фокусе, сошлись ведущие идеи и смыслы его наследия: монотеизма, Бога-Творца; различия между формой и содержанием религии; борьбы против идолопоклонства и ритуализма; отрицания чудес и пророчеств в религиозной сфере; неприятия религиозной вражды, ду-

⁷ Общество «Ади Брахмо Самадж» («Первоначальный Брахмо Самадж») образовалось в 1865 г. после раскола в «Брахмо Самадже», обновлённом в 1830—1840-х гг. Дебендронатхом Тагором (1818—1905) (см.: [Hatcher 2008]).

ховного подчинения общины священству; неприятия догматизма и сектантской ограниченности; идея главенства разума и этики в религиозной и социальной жизни. Все эти идеи без труда прослеживаются в поздних (1815—1833) работах Раммохана и воспринимаются его духовными наследниками.

В течение последующих двенадцати лет Раммохан не публикует никаких работ, с головой уйдя в изучение санскритской литературы и европейского культурно-исторического наследия. В начале реформаторской деятельности в Калькутте высказанные в «Даре» идеи Раммохан интегрировал в свою интерпретацию индуистской традиции. Поскольку для людей с традиционным сознанием решающим аргументом в пользу определённого действия является санкция на него со стороны священного авторитета — текста или законодателя, Раммохан обратился к священному комплексу текстов — Ведам — для обоснования предлагаемых изменений в религиозной, социальной и культурной жизни соотечественников. Ссылка на Веда сама по себе обладает безусловной авторитетностью, хотя многообразие их содержания — от гимнов четырёх самхит (сборников гимнов) до ранних упанишад — ставило перед мыслителем и реформатором проблему выбора. Выбор этот складывался из предпочтения авторитетного текста в ведийском комплексе и предпочтения философской школы, отвечающей целям и содержанию интеллектуального поиска и реформаторской практики.

В отличие от традиционных пандитов-брахманов, представляющих школы философии (*даршаны*), Раммохан *не принадлежал* к какой-либо из сохранившихся ортодоксальных школ (ньяя, веданта, йога), идеи которых транслируются привычным методом от учителя к ученику. Однако он сделал свободный выбор — и школы, которая наиболее полно может отвечать вызовам времени и потребностям современной Индии, и текстов, которые наиболее адекватно выражают суть индуизма как религии и одновременно обладают неоспоримым авторитетом. Раммохан выбрал веданту и ранние упанишады — и его предпочтение воплотилось в работах калькуттского периода. Выбор веданты — это выбор и школы, и текстов упанишад, поскольку исконно слово «веданта» обозначало их как завершающую часть Вед.

Уже первые переводы на бенгали и английский «Иша-упанишады» и «Кена-упанишады» немедленно вызвали яростное отторжение у брахманской ортодоксии, т. к. Раммохан Рай нарушил её священные заповеди: «Сама публикация... граничила с кощунством: небрахманы не только не имели права читать эти тексты, но не должны были даже прикасаться к ним» [Рыбаков 1981: 20]. Вслед за этими двумя последовали упанишады Катха, Мундака и Мандукья. Публикации имели целью подтвердить авторитетом священных текстов, на которые обычно ссылались брахманы, те идеи, которые Раммохан изложил в своём трактате-переводе.

Веданта была наиболее подходящей школой для теоретического раскрытия подлинной — в видении Раммохана — сути индуизма и для практико-реформаторских целей. Его выбор объективно был ограничен: неортодоксальные (*настика*), т. е. не признающие авторитета Вед даршаны (*чарвака*, джайнизм и буддизм) заведомо не подходили для целей реформатора, т. к. были либо атеистическими (*чарвака* и джайнизм), либо «инорелигиозными» (джайнизм и буддизм). Вместе с тем на роль философского обоснования индийского теизма и одновременно инструмента борьбы с «идолопоклонством» (в терминах Р. Рая) и ритуализмом в индуизме не могла подойти ни одна другая школа. «Соппротивление идолопоклонству было негативной установкой, и Раммохан должен был обеспечить замену богослужения образам в соответствии с догматами индуизма, — пишет А. К. Маджумдар, — и здесь доктрина *адвайты* должна была появиться как подходящая замена» [Majumdar 1975: 76]. Добавлю, что именно в адвайта-веданту возможно было включить те дорогие Раммохану идеи, происхождение которых в его мировоззрении и философии связано с влиянием других религий и культур, в том числе Европейского Просвещения, и обосновать их ссылкой на авторитет Вед.

«Пárная» веданте миманса была системой, осмысливающей ритуал и потому заведомо неподходящей для целей Раммохана. *Санкхья* — школа де-факто атеистическая, а йога с её анализом физических и духовных практик «ради отвлечения сознания от мирских целей» [I: 158] — слишком узка, несмотря на её теизм. Ньяя и пárная ей вайшешика (атомизм) была в Бенгалии самой влиятельной ортодоксальной даршаной и в обновлённом виде (навья-ньяя) (см.: [Канаева 2009: 544]) господствовала в схоластике и мышлении ортодоксального брахманства, в силу чего требовалась альтернативная ньяе школа.

Поэтому выбор веданты как школы и основы для аргументации в пользу новых идей был вызовом бенгальским найяикам (в Бенгалии было очень мало ведантистов), олицетворявшим здесь ортодоксию. «Это к веданте он впервые обращается, чтобы опровергнуть определённые заповеди индуистской ортодоксии, — пишет Ш. Дашгупта о Раммохане Рае. — Он доказывает, что только Бог (Supreme Being) есть истинный „предмет рассуждения“ в ведантистских текстах — и, на самом деле, во всех других теологиях» [Dasgupta 2012: 44].

Немецкий индолог В. Хальбфасс, анализирувавший теологические труды Раммохана, отметил, что его отношение к священным текстам и философской традиции не основывалось на одних только прагматических и тактических соображениях. «Его самопонимание как ведантиста было, по-видимому, вполне искренним. Но также надо напомнить, что роль веданты как авторитетного источника в Бенгалии в период около 1800 г. была амбивалентна. Навья-ньяя доминировала в схоластике, а систематическое изучение веданты не играло заметной роли»

[Halbfass 1988: 214]. Занимаясь вопросами эпистемологии, найяики мыслили в рамках бенгальской вишнуитской традиции (так, проповедник бхакти Чайтанья был учеником знаменитого бенгальского найяика Васудэвы Сарвабхаумы) [Канаева 2009: 545], а также *тантры*⁸, и их нисколько не занимали онтологические темы веданты и тем более вопросы о правомерности поклонения образам божеств. Однако найяики-вишнуиты допускали, что родоначальник адвайты Шанкара был воплощением бога Шивы, следуя заповеди Чайтаньи не делать различия между Шивой и Вишну.

С Раммохановой интерпретации «Брахма-сутры» (букв.: «Сутры о Брахмане») начинается история неоведантизма. Этот трактат, называемый также «Веданта-сутрой», считается последней частью прастхана-трайи (букв.: «тройной основы») веданта-даршаны (см.: [Костюченко 1983: 85—92; Radhakrishnan 1948. II: 430—444]). Упанишады и поэма «Бхагавадгита» предшествуют этому трактату, завершающему первый этап ведантистской традиции. Известный под многими названиями — «Шарирака-сутры» («Сутры о воплощённой душе»), «Уттар-миманса-сутры» («Сутры последней мимансы»), «Бхикшу-сутры» («Сутры для странствующих монахов») [Исаева 2009: 253], трактат приписывается легендарному мудрецу Бадараяне, отождествляемому с Вьясой, легендарным действующим лицом и создателем эпоса «Махабхарата» и пуран⁹. О создателе «Брахма-сутры» ничего не известно, как и о времени создания текста: индийцы датируют его V—II вв. до н. э., а современные индологи — II в. до н. э.—II в. н. э. [Исаева 2009: 253]. Замечу, что датировка «Брахма-сутры» у Раммохана — «около 2 тыс. лет назад», т. е. около 200 г. до н. э., — отвечает современным представлениям.

«Брахма-сутра» представляет собой систематизацию основных идей упанишад. Древняя форма сутры позволяла воспроизвести в удобной для запоминания, но требующей истолкования формуле важнейшие положения вероучения или философской системы. «Брахма-сутра», содержащая 555 сутр, разделена на 4 части по 4 главы в каждой: 1) Саманвая — ‘гармонизация’, т. е. обоснование идеи, что все положения упанишад говорят о Брахмане как первоначале мира; 2) Авиродха — ‘отсутствие возражений’, т. е. опровержение контраргументов к главной идее 1-й части; 3) Садхана — ‘средство’ достижения освобождения, в том числе отшельничество; 4) Пхала — ‘плод’, т. е. описание результатов познания Брахмана и посмертного бытия. Поскольку со-

⁸ Т а н т р ы — общее название трактатов, где излагается религиозно-мистическое учение, согласно которому мир создаётся женским божеством (Шакти) — самостоятельно или с супругом.

⁹ П у р а н ы (санскр. ‘древние предания’) — группа священных текстов IV—XV вв. н. э., содержащих сказания о Вишну, Шиве и других богах, ритуальные предписания, религиозные и философские концепции.

держание «Брахма-сутры» неясно непосвящённым (что, собственно, и требовалось в период создания трактата), оно открывает широкий простор для истолкования и комментариев. Наиболее известными и основополагающими для адвайта-веданты стали комментарии (*бхашья*) её основателя Шанкары (788—820?), и именно его редакцию «Брахма-сутры» Раммохан Рай взял для своего перевода с санскрита. Первоначальный текст он перестроил сообразно собственной логике изложения и снабдил его своими комментариями, весьма широко трактуемыми лаконичную «Брахма-сутру».

По ссылкам Раммохана в примечаниях видно отождествление веданты с упанишадами — он ссылается обычно на те упанишады, которые перевёл на бенгали и английский. В «Веданте» он ссылается на тексты только шести из тринадцати древних — «Брихадараньяку», «Чхандогью», «Тайттирию», «Шветашватару» (без указания цитируемых глав и стихов), в других работах добавляет к ним ещё три («Иша», «Кена» и «Мандукья»). Вне цитирования остались «Айтарейя», «Каушитаки», «Прашна» и «Майтри». Интересно здесь тройное отождествление: первое (веданта = упанишады) вполне в духе традиции. Второе (Веды = упанишады) и третье (Веды = веданта) — несут в себе неортодоксальный реформаторский импульс.

Из отождествления Вед с упанишадами видно, что собственно *самхиты* Раммохана, по сути, не интересовали. Макс Мюллер считал, что он слабо знал их или не знал вообще [Müller 1884: 19], хотя он прекрасно знал об их содержании¹⁰. Встретив в Лондоне немецкого индолога Фридриха Розена, Раммохан был удивлён, что тот бьётся над изложением самхит, и дал ему совет — «обратиться к более полезным вещам» [Sen 2012: 69]. На мой взгляд, такое безразличие к самхитам объясняется не только монотеистическими убеждениями Раммохана, но также неприязнью к политеизму — вряд ли ему не было известно, что в гимнах Вед упоминается целый ряд богов, которые к тому же наделены человеческими качествами, включая жажду материальных приношений, распушенность и гневливость. Эти качества, как и безнравственное поведение почитаемых единоверцами богов и героев пуран, Раммохан органически не принимал и не мог оправдать. «С философских позиций ранняя ведийская религия основывается на школе *пурва-мимансы*, которая не имеет ясного понятия о Боге, — замечает А. П. Сен, — скорее она убеждена, что определённые ритуалы, произведённые некоторым образом, могут вызвать силы, которые даруют

¹⁰ «Веда, из которой происходит вся Индусская литература, является, по мнению индусов, вдохновенным трудом, сосуществующим вместе с миром. Она делится на четыре части, а именно — Риг, Яджус, Сама и Атхарва, которые, в свою очередь, делятся на несколько ветвей, и эти последние подразделяются на главы», — пишет он в предисловии к «Кена-упанишаде» [I: 36].

ожидаемый результат» [Sen 2012: 70]. Учёный указывает также на роль веданты в этом отвержении самхит — «исторически веданта обозначила протест против ранней ведийской религии» [Ibid.], а основы школы формировались в упанишадах. Раммохан снимает различие между Ведой и ведантой, используя термины как взаимозаменяемые [Ibid.: 69]. В ситуации, когда носителями знания Вед и их интерпретаторами были брахманы, это знание было сакральным и скрытым от непосвящённых, а основная масса верующих почитала богов пуранических, такое отождествление было и инструментом объяснения содержания «истинного индуизма», и открытием высокого смысла веры, подобно открытию единого первоначала Брахмана в упанишадах.

Перевод «Веданта-сутры» Раммохана можно считать провозглашением «символа веры» неоведантизма; и ключом к его пониманию являются две идеи, сформулированные в «Даре»: естественная склонность людей к вере в Единого Вечного Сущего и фундаментальность веры во Всемогущего Бога для любой религии [IV: 943, 957]. Между трактатом и «Кратким изложением веданты» прошло 12 лет, однако во Введении к последнему в виде подзаголовка-посвящения повторяется фраза: «Верующим в единого Истинного Бога». Именно она лежит в основе *credo* неоведантизма.

Если «Дар» был обращён к элитам, принадлежащим к индо-мусульманской культуре, то «Веданта» — к индуистам и европейцам, но речь в обеих работах идёт о поклонении Единому Богу и знании о Нём как первопричине, Творце мира и Абсолюте/Истине. И в переводе «Брахма-сутры» очевидно объединение строгого монотеизма, воспринятого из ислама, с ведантистской метафизикой. С другой стороны, не менее сильным к 1815—1816 гг. оказалось влияние на Раммохана иудео-христианской традиции, воспринятой через непосредственное обращение к Ветхому и Новому Завету. Поэтому не будет преувеличением сказать, что интерпретация веданты — это результат диалога трёх религий — индуизма, ислама и христианства, выстроенного в сознании Раммохана на основе предположения, что суть любой религии — единобожие, а формы и институты суть производные от этой абсолютной веры.

Введение и основной текст «Краткого изложения веданты»¹¹ позволяют проследить сам процесс диалога религий, если их сопоставить с текстом «Дара» и учесть, что переводы текстов «Брахма-сутры» и упанишад, по-видимому, осуществлялись во время пребывания Раммохана Рая в г. Рангпуре (с 1809 г.), где он устраивал в своём доме дискуссии с учёными разных религиозных направлений [Singh 1958: 103]. Внешний диалог с иноверцами — мусульманами и христианами — переходит во внутреннее сопоставление вер в поиске сходства

¹¹ Перевод читатель найдёт в приложении.

смыслов. Первым результатом диалога стал «Дар», написанный в универсалистском ключе и построенный отчасти на сопоставлении ислама и индуизма. Затем к двум верам-«субъектам» диалога добавилось христианство, неявно представленное в «Кратком изложении»; впоследствии оно станет инструментом обоснования реформаторских идей.

Самое общее сравнение «Дара» и «Веданты» показывает, что идеи первого трактата во второй работе интегрируются в ведантистскую традицию. И прежде всего это идеи универсализации веры в Единого Бога независимо от вероисповедной принадлежности людей. Эта «естественная склонность человеческих существ» в «Веданте» представлена в виде пересказа смысла трактата Вьясы:

Человечеству абсолютно необходимо достичь знания о Верховном Сущем, который является предметом рассуждений во всех Ведах и веданте, так же как и в других системах теологии [I: 7].

Последнюю фразу можно понимать весьма широко и включать в число этих систем инорелигиозные богословские традиции. А во введении при утверждении монотеизма как веры в единого Истинного Бога делается оговорка:

Я надеюсь, что это не будет расцениваться как моё намерение установить преимущество моей веры над верой других людей [I: 4].

Это принципиальная установка «Дара», его альфа и омега: сходство религий в обращении к Богу и различия в установлениях не могут быть основой предпочтения и превознесения одной религии в ущерб другим.

Из идеи универсальности монотеизма Раммохан выводит необходимость соотнесения друг с другом веры и знания, связь между духом религии и мудростью (именно мудрый верует в Единого Бога). Это также идеи «Дара» — более лаконично обозначенные:

«Познайте Единого Бога, оставьте все иные рассуждения». И «Веданта» говорит: „Этому соответствует в Ведах — никому кроме Верховного Сущего не следует поклоняться, ничто кроме него мудрый не может почитать“» [I: 13].

Однако главная трудность в приобретении знания Бога заключена в самом процессе познания. Поскольку Вьяса в своём трактате заключает, что «точное и позитивное знание о Верховном Сущем превосходит границы понимания», т. е. его сущность и качества неопределяемы непосредственно, то о его существовании можно судить опосредованно, по его деяниям: по «разнообразной, прекрасной, удивительной вселенной», сотворённой им [I: 7]. Но то, что в «Кратком изложении» подкреплено авторитетом Вед и легендарного мудреца, в «Даре» было

заявлено как позиция самого Раммохана *без* ссылок на авторитеты. Примечательно, что эта идея изложена практически параллельно в обеих работах — в начале основной части, хотя в «Веданте» она и сжата до размеров абзаца, а в «Даре» благодаря аргументации занимает примерно треть всего трактата. Именно эта и другие идеи, равно как и выводимые из них положения, — результат диалога религий, который присутствует во всех последующих трудах Раммохана: все веры — «единые ветви одного дерева» [IV: 945].

Во введениях «Дара» и «Веданты» Раммохана обнаруживаются параллельные идеи, связанные с его предпониманием и различением сути/духа и практики/буквы во всех религиях:

Каждый ритуал имеет источник в аллегорическом поклонении истинному Божеству; но в настоящее время всё это забыто, и даже упоминание об этом повсеместно является ересью [I: 4], —

говорит Раммохан об индуизме, повторяя мысль введения к «Дару»:

Предрасположенность каждой из сект человечества к особому Богу или богам, обладающим определёнными особенными качествами, и к некоторым особым формам богослужения или набожности (курсив мой. — Т. С.) — есть лишнее качество, появившееся вследствие привычки или воспитания [IV: 943].

Отсюда антибрахманский характер полемики Раммохана против идолопоклонства и ритуальных практик индуизма, утвердившийся в первых абзацах введения к «Краткому изложению веданты»: брахманы неспособны оправдать идолопоклонство и скрывают подлинный смысл священных книг, не допуская к ним верующих и единолично истолковывая их смысл. Но исток этой полемики — в «Даре»:

Большинство различных вероучителей ради увековечения своих имён и *повышения своей репутации* (курсив мой. — Т. С.) провозгласили некоторые особые верования как чистую истину, опирающуюся на чудеса или на силу проповеди и средства, подходящие к состоянию определённой общности, и на образ жизни, столь привлекающий к нему большинство людей; <...>

...Богословы... забыв о справедливости и чести, пытаются измыслить положения в виде аргументов в поддержку этих основ веры, явно нелепых и абсурдных, и таким образом придать силу вере простого народа, который лишён понимания и благоразумия [IV: 946].

Этим мотивированы выступления Раммохана против монополии брахманов на чтение и интерпретацию Вед, против поддерживаемых священством предрассудков и «суеверных практик», искажающих родную религию, и за расширение круга верующих, знакомых с положениями священных текстов о Боге и достойном служении ему.

Одновременно в «Веданте» Раммохан подчёркивает свой брахманский статус («я, рождённый брахманом, подвергся осуждению и упрёкам»), чтобы, с одной стороны, легитимировать в глазах единоверцев свою позицию защитника «веры наших древних предков», который прилагает усилия для восстановления «истинного смысла наших священных книг» [I: 5], а с другой стороны — подвергнуть сомнению верность индуистской традиции. Но это и указание на свою инаковость по отношению к своей варне: рождённый в ней отличен от большинства её представителей по убеждениям и поступкам — его путь «указан совестью и искренностью» (!), а не требованиями дхармы брахмана. Такая же идентичность и инаковость обозначена и в «Даре» — Раммохан говорит, что он — урождённый брахман, воспитанный в их традиции, а затем даёт всей варне внешнюю оценку как «сообществу, заслуживающему доверия в отношении этих божественных предписаний», даже под угрозой смерти не отказывающемуся от своих убеждений [IV: 954].

В «Даре» контраст сильнее, чем в «Веданте»: трактат о единобожии написан брахманом, индуистом, испытывавшим сильное воздействие исламских идей, но не сменившим веру (из-за знания *адвайта-веданты*), явно критически настроенным в отношении брахманского священства в частности и вообще любого священства и богословов, рассуждающих о превосходстве своих вер. Он написан мыслителем, продвигающим идею об одинаковой истинности всех вер (благодаря обращению к Единому Богу) и одновременно утверждающим, что «ложность присуща всем религиям без различия» [IV: 943], т. к. в них многое создано людьми, не свободными от ошибок. Из чего можно заключить, что переход Раммохана на «проведантистские позиции» (П. К. Митро) был мотивирован не только желанием открыть подлинную суть родной религии, но и стремлением донести свои идеи, высказанные в «Даре», до индуистской аудитории.

Конкретные теологические и философские положения, в которых обнаруживается диалог религий и которые соотносимы с «Даром», в «Веданте» условно можно подразделить на исламские и христианские.

Прежде всего вера в мудрого, несотворённого Сущего, Правителя вселенной [I: 4] есть ведантистский аналог «личности единого Сущего, Который есть Источник всего, что существует, и его Владыка» [IV: 943], названного в «Даре» и соотносимого с принципом единобожия (*ат-таухид*) в исламе. В «Кратком изложении веданты» Бог представлен как подлинная причина мира/вселенной, источник всего вещества и «материальная причина» и, соответственно, единственный объект поклонения [I: 12, 13]. Это согласуется с ведантой, где Брахман — высшая и единственная реальность и источник вселенной. Но это и продолжение мыслей «Дара» об «абсолютном убеждении в существовании Истока Творения», о Боге как «источнике гармонического устройства вселенной», «Творце природы» и т. п.

Принцип единобожия и отрицание политеизма (*ширк*) в исламе обусловил в «Даре» критику ритуализма и идолопоклонства. Во Введении к «Веданте» идолопоклонство представлено Раммоханом как «результат искажения индусской религии», которое не могут оправдать брахманы и не должны оправдывать европейцы.

Индусы в настоящее время... твёрдо веруют в реальное существование неисчислимого сонма богов и богинь, которые обладают... полной и независимой властью [I: 4].

Именно идолопоклонство противно «чистому духу религии». Поэтому одна четвёртая часть «Веданты» посвящена опровержению ложных представлений о первопричине мира. Это содержательный аналог части «Авиродха» в «Брахма-сутре» Бадараяны, т. к. следует за главными утверждениями о Едином Боге в первом абзаце. Вполне соответствуют ведантистской традиции аргументы о том, что Богом/причиной мира не являются Веды, пространство, свет, природа, атомы, душа, «небесные и земные боги», солнце и т. д. [I: 7—10]. Всё подкрепляется ссылками на Веды и веданту, однако следующее положение — очевидная отсылка к «Дару»:

Если бы люди признали существование отдельных божеств, то им необходимо было бы признать множество независимых друг от друга творцов этого мира, и это прямо противоречит здравому смыслу (курсив мой. — Т. С.) и отмеченному выше авторитету Вед [I: 10—11].

Здравый смысл — в духе «Дара» — оказался первостепенным аргументом, а признание множества творцов мира в первом трактате названо невозможной для самого Творца вещью (сотворчество с Богом или его упразднение сопровождается ссылкой на Коран (4: 51) [Коран 2006: 63]: «Аллах не прощает, чтобы ему придавали сотоварищей» [IV: 951]).

Раммохан говорит во Введении к «Веданте» о неудобстве и вредности индусских ритуалов, а в основном тексте подробно перечисляет, каких качеств и характеристик у Бога нет, продолжая ведантистскую традицию апофатического описания Брахмана («не это, не это»). В «Даре» он также критиковал ритуалы как результат человеческих измышлений и привычки. Подтверждая в «Веданте» аргументами Бадараяны необязательность ритуалов, Раммохан воспроизводит антиритуалистские идеи своего первого трактата.

Когда же Раммохан относит индусское идолопоклонство к «языческому» (*раган*) богослужению и говорит, что оно разрушает структуру общества [I: 5], — это знак присутствия христианства во внутреннем диалоге религий. К этому присутствию восходит и мотив *сострадания* к соотечественникам, слабо разработанный в социальном аспекте ин-

дийской традиционной мысли и не перерастающий в *деятельное* сострадание в соответствии с *христианским* идеалом (хотя и сходное с идеалом милосердия в исламе). О том, как мотив сострадания разработан в социально-реформаторских трудах Раммохана, речь пойдёт в следующих разделах.

К влиянию христианства я склонна отнести и выведение на первый план этики, нравственного принципа как части поклонения Богу — наряду с традиционно признанным в веданте постижением (*джняна*) и преданностью (*бхакти*). Такая этика вполне укладывается в рамки этики веданты (обуздание чувств, исполнение жизненного долга, отсутствие привязанности к мирскому), как и доказательства необязательности исполнения ритуалов для верующих в Единого Бога. При этом этический характер **отношений** верующего с Богом Раммохан выводит из моральной природы Бога — тогда как Брахман упанишад скорее над-этичен. Показательно, что в полемике с миссионерами Раммохану пришлось отвечать на упрёк в адрес веданты в том, что она «отрицает за Богом его моральные качества и являет собой усовершенствованный и замаскированный атеизм» [III: 561]. Раммохан парирует, что сам упрёк вызван религиозным предрассудком его оппонента, и затем отмечает, что веданта «точно так же, как *Иудейские и Христианские писания*» (курсив мой. — Т. С.), говорит о совершенстве моральных качеств Бога, которые в человеческом мире считаются самыми достойными и возвышенными [III: 563]. В подкрепление этой мысли философ ссылается на собственные (!) английские (!) переводы упанишад, но и оговаривается, что веданта «часто заявляет о своём полном незнании подлинной природы и качеств Бога» [III: 563].

Есть в «Веданте» и своеобразные итоги совместного влияния ислама и христианства на представления Раммохана о веданте и индуизме. Во-первых, это неприятие «претензий на исключительную истинность вероисповеданий» (К. Ясперс) [Ясперс 1994: 87], существующих у обеих других религий, и — от противного — универсальное примирение вер как выражения природной склонности человеческой души верить в Бога и отнесение к таковым индуизма. Во-вторых, это уравнивание — до времени скрытое — Вед с текстами других монотеистических религий благодаря существующим в них монотеистическим принципам, представлениям и концепциям — немало служит этому отождествлению упанишад с Ведами как таковыми. В-третьих, это тенденция выведения на первый план Бога как Творца мира — это не главное качество Брахмана в упанишадах (см.: Мундака-уп., I.1.1).

Описанное влияние иных вероисповеданий и диалога религий в его сознании не означает, что веданта у него скорее отрывается от истонной традиции, нежели продолжает её. Здесь происходит очевидное продолжение традиции через её обновлённое толкование; но оно возможно именно как *результат* диалога религий: в веданте открывается

сходство её смыслов с другими традициями — и на этой основе становятся возможны и «высокая» интерпретация родной религии, и развитие религиозно-философской мысли.

Влияние диалога религий определило *новаторство* Раммохана в развитии классической школы. «Различия между гуру и учеником традиционно принимались и даже поощрялись, — подчёркивает А. П. Сен. — В некоторых случаях это было запоздавшее основание конкурирующих философских школ» [Sen 2012: 74]. Но в философии Раммохана есть и преемственность.

Преемственность и даже «традиционность» интерпретации веданты у Раммохана — в самом обращении к этой школе, которая «учит не осмыслению ритуальных правил, но определённой целостной интерпретации откровения (*ирути*)» [Исаева 2009: 251]. Но это вполне «протестантское» по характеру заявление о праве верующего самостоятельно толковать священный текст. Раммохан как ведантист обращается к *прастхана-трайе*, которая объединяет упанишады, «Брахма-сутру» и «Бхагавадгиту». И хотя здесь не присутствует второй компонент основания — «Бхагавадгита», веданта для мыслителя — это упанишады и «Брахма-сутра», и индологи нередко отмечают отсутствие у философа интереса к знаменитой поэме и её толкованию. Януш Юстыньски писал, что Раммохан «оставался верен традиции в том смысле, что за точку отсчёта принимал Веды и упанишады, но одновременно его интерпретация источников сделала возможным обоснование реформаторских действий, которые были направлены на социальные установления и выводились из эпох, предшествовавших эпохам господства индуистской ортодоксии» [Justyński 1985: 43]. Амийо П. Сен подчёркивает: «По меньшей мере со времён Шанкары стало обычным для любого учёного мужа, объявляющего себя ведантистом, комментировать *вместе* всё, что входит в *прастхана трайя*... Сам Шанкара откомментировал „Веданта-сутру“, „Гиту“ и одиннадцать упанишад. Удивительно, что противники Раммохана просмотрели факт, что он не комментировал „Гиту“. Это должно было сделать его ведантистом, менее заслуживающим доверия» [Sen 2012: 71]. Замечу, что отсутствие комментария на «Гиту» не означает отсутствия интереса к ней у Раммохана. Он первым из мыслителей Нового времени Индии обращается к авторитету «Бхагавадгиты», которую называет «сущностью всех *смирти*, *пуран* и *итихас*» [II: 326]. Предположим, что «Бхагавадгита», в которой интегрированы многие из идей упанишад (в том числе мистицизм и антиритуалистский пафос), именно поэтому и не стала для него специальным объектом интерпретации.

Обращение к «Бхагавадгите» у Раммохана — это средство обоснования согласованности его реформ и идей с индуистской традицией, т. е. носит инструментальный характер. В небольшой работе «Оправдание стремления к высшему блаженству вне зависимости от брах-

манских обязанностей» (1820), где опровергаются аргументы Субраманьи Шастри, Раммохан доказывает, что знание о Боге и высшее блаженство доступны представителю любой касты, и ссылается на поэму: «...Любой человек с помощью изучения одной лишь Гиты достигает высшего блаженства» [II: 131]. В «Беседах Защитника и Противника обычая сожжения вдов заживо» Раммохан будет цитировать шлоки «Бхагавадгиты», в которых осуждается приверженность «букве Вед», ритуализм и желание воздаяния за жертву (Бхагавадгита, II: 41—44; IX: 20); а также шлоки, где говорится о поощрении действия без привязанности к результатам, ведущего к познанию Бога, и о сотериологической результативности незаинтересованного действия [II: 327—328, 329, 341—342, 350]. В этом контексте предписанным «Бхагавадгитой» трудом без стремления к воздаянию Раммохан признаёт аскетическую жизнь вдовы, а *самти* в этом контексте оказывается обрядом, главная цель которого — стяжание некой награды из эгоистических соображений. Раммохан негодует:

Зачем же тогда вы постоянно вводите в заблуждение женщин... чтобы они следовали низким путём, искупая их будущим удовольствием... и просто поощряете невежество? [II: 340].

Преемственность проявилась и в следовании Раммохана адвайтской традиции в веданте, в которой Брахман характеризуется апофатически. Замечу, что в других трудах обнаруживается влияние вишишта-адвайты, в которой Брахман, наделённый качествами (*сагуна*), относится к миру, природе и живым существам как «одушевляющий и контролирующий фактор» [Костюченко 1983: 168]. Тем не менее сочетание неограниченного монизма адвайты и ограниченного монизма вишишта-адвайты вполне органично для Раммохана.

Он заявил о преемственности с Шанкарачарьей — несмотря на принципиальный её характер при подчёркнутой лояльности к положениям, которые не согласовывались с идеями и убеждениями реформатора; но связь с Шанкарой, по предположению А. П. Сена, «помогала Раммохану представлять большим ортодоксом или конформистом, чем он действительно был в отношении своих противников» [Sen 2012: 74]. Расхождения между Раммоханом и его оппонентами в теологических дискуссиях были скорее в социальных вопросах, нежели в теологии. А. П. Сен справедливо заметил, что пандиты Мритгунджой Бидделонкор и мадрасский брахман Шанкара Шастри были ближе к Шанкаре, нежели Раммохан, — «их не смущала мысль о не имеющем формы и бескачественном Боге»; «они больше беспокоились о том, что он (Раммохан. — Т. С.) делает обыденным священный язык, открывая его для всех», т. е. это был социальный, а не теологический консерватизм [Ibid.: 75]. У Шанкары всё не менее консервативно — из круга людей, которым доступно знание о Боге и вместе с ним освобо-

ждение, исключены «низкорождённые» выходцы из ритуально нечистых джати, необразованные и — женщины; те же, кто, по мнению Шанкары, достигает знания о Боге, — это в первую очередь аскеты, *саньяси*, отрёкшиеся от мира. Для *грихастха* — людей, живущих в миру, домохозяев — этот путь также закрыт. Несмотря на полную лояльность к линии Шанкары в веданте, Раммохан такую элитарность пути к Богу не приемлет и отстаивает общедоступность знания о Боге.

Вместе с адвайтистскими идеями, переосмысленными в сторону явной «духовной демократизации» [Sen 2012: 78], Раммоханова трактовка веданты обнаруживает преемственность с вишишта-адвайтой — в идее Брахмана, обладающего позитивными качествами, Творца и Хранителя мира, установившего для него моральный закон. Здесь Бог — уже не безличный абсолют-Брахман, но Личность, которой человек поклоняется не только с помощью интеллектуального постижения (*джняна*), но с любовью, следуя добродетельному пути в жизни. У Раммохана впервые появляется «отправная точка будущих разработок неоведантистов» — понятие личного Бога, *Сагуна (saguṇa) Брахман* [Мезенцева 2001: 123—124].

Изначально цели Раммохана были практико-реформаторскими — веданта выступала у него теологическим обоснованием для «истинного» индуизма, символизируя глубину, древность, авторитетность и чистоту духовной традиции служения истинному Единому Богу. Это представление об индуизме вместе с интерпретацией веданты было следствием описанных выше феноменов религиозного сознания Раммохана — первичного религиозного опыта, созерцания и понимания других религий и производных от них «монотеистической революции» и диалога религий в сознании.

В. С. Нараване отмечает, что Раммоханова интерпретация веданты «была исключительно проста, и это опять же показывает действие его исламского образования, и во многом сила ислама пребывает в том факте, что её теоретические основы включают немногие ясные и простые идеи. Это концепция Единого Божества, безграничного в его могуществе и доброте (*goodness*), и идея бессмертия души; Брахман — не статичный Абсолют, но творец мира и людей» [Naravane 1964: 28]. Однако значительное влияние ислама не объясняет в целом *новизны* интерпретации веданты — как и влияние христианства, взятое в отрыве от других факторов и феноменов. Да и «простота» веданты Раммохана относительна. Действительно новый, «реформаторский» образ индуизма Раммохан начал создавать, исходя из относительно простых ведантистских представлений: подлинный индуизм — это вера в Единого Бога (к этому термину философ сводит все традиционные термины упанишад — атман, пуруша и др.); его вероучение представлено в Ведах (упанишадах); формы богослужения соотносятся с высокой этикой упанишад и «Веданта-сутры» и не имеют ничего общего с

практикой поклонения изображениям многочисленных богов. Именно такой индуизм Раммохан предлагает возродить соотечественникам.

Однако значение веданты Раммохана (которая стала теологией реформированного индуизма в «Брахмо Самадже») было не столько религиозным, сколько философским — она вышла на первый план в качестве основы развития новой индийской мысли, отправной точки философствования.

На первый взгляд, в «Кратком изложении веданты» нет ничего, что расходилось бы с её классическими идеями, но за ними скрыты смыслы, позволяющие говорить о создании основ *неоведантизма*.

1. Бог (Брахман, Абсолют) есть единый Верховный Сушый (*ekamevadviyam* — 'один без другого', Чхандогья-уп., VI.2.1), который есть Творец, Хранитель и Разрушитель мира и Истина (*Om Tat Sat*) [I: 17]. Строгий монотеизм и тождество Абсолюта и Истины — *credo* неоведантизма, в котором на первый план начинает выходить роль его как Творца мира, хотя в классической индийской мысли эта идея периферийна. Раммохан выводит новый, не артикулированный прежде в родной традиции смысл: Творец предполагает Бога как Личность, не только создающую мир, но творящую для него закон [I: 14]. Создание закона указывает на этическую природу Творца. Персонализация и этизация Бога — настоящий прорыв в истории индийской философской мысли.

2. Брахман может быть описан и как не имеющий ни объёма, ни формы, ни причины, ни как малый или великий и т. п., а также через позитивные характеристики — всесилье, всемогущество, вездесущность и т. п., и в то же время он «не может быть описан никакими средствами» [I: 11]. Здесь синтезированы все подходы веданты к постижению Брахмана, и отсюда происходит чёткая установка на синтез веры и знания. Вера в Единого Бога необходимо сочетается со знанием о нём, которое возможно обрести как апофатически (через перечисление того, чем он не является), так и через опосредованное постижение его творения — мира. В процессе познания необходимо руководствоваться не только откровением священного текста, но и здравым смыслом — ведантист Раммохан, применяющий европогенную категорию здравого смысла к познанию Брахмана, обновляет тем самым арсенал её гносеологических средств. Особенно показательно истолкование в этом плане священных текстов. Он категорически против буквального понимания текстов Вед, поскольку единственный объект размышлений в них, по его мнению, — Верховный Сушый, а аллегории и метафоры есть средства.

Все они, так же как и многие другие тексты того же содержания, не призывают к действительному поклонению вышеупомянутым лицам и вещам, но только указывают тем, кто, к сожалению, неспособен покло-

няться незримому Верховному Сущему, обратить свои умы к любой зримой вещи, не позволяя им оставаться в праздности [I: 13].

3. Поклонение Богу проявляется в формах размышления (*джняна*), преданности (*бхакти*) и этически благих действий, которые не относятся к соблюдению ритуалов и ограничений и являются, по сути, исполнением долга добродетельной жизни.

«Слышать Бога» — означает слушать его повеления, которые свидетельствуют о его единстве; размышлять о нём — означает размышлять о содержании его закона; «пытаться постичь» — означает пытаться обратить наши умы к тому истинному Сущему, в котором пребывает и существует в пространстве вселенная, чтобы посредством постоянных попыток действовать так мы могли приблизиться к нему [I: 14].

Если *джняна* и *бхакти* органичны для классической веданты, то с карма-маргой — путём действия — у Раммохана в «Веданте» произошли интересные метаморфозы. Поскольку Бог-Творец — этический Сущий, то:

«Веданта» показывает, что нравственный принцип — это часть поклонения Богу, а именно: «Власть над нашими страстями и над внешними чувствами тела, благие дела объявлены в Веде совершенно необходимыми для приближения сознания к Богу, о них должно, следовательно, тщательно заботиться как до, так и после такового приближения к Верховному Сущему» [III часть, 4 глава, 27 сутра], т. е. мы не должны потворствовать нашим дурным наклонностям, но должны стараться получить полный контроль над ними [I: 14].

Здесь особенно очевидно, что Раммохан полностью игнорирует самхиты, где под *кармой* понимался ритуал (карма-кханда), — значительный фрагмент трактата посвящён доказательству небольшой ценности ритуала по сравнению с соблюдением нравственных принципов — всеми без исключения людьми всех сословий и стадий жизненного пути. Карма-марга как исполнение своего варнового долга (варна-дхармы) заявлена в «Бхагавадгите», но Раммохан не упоминает этого значения действий в миру как пути к Богу. Знание, вера и этическое поведение и действие — три пути к Богу в неоведанте. Появление гуманистической этики, обращённой к каждому верующему независимо от его места в социальной иерархии, было ещё одним прорывом в новой индийской мысли. Если в вере у индуиста недостатка нет, а знание о Боге требует интеллектуального усилия, то этическая жизнь по божьему закону доступна всем и более значима для духа, нежели обряды, ритуалы и ограничения в пище (см.: [I: 15—16]).

Раммохан развивает эти положения веданты в переводах-интерпретациях упанишад, теологических дискуссиях и полемике с христи-

анскими миссионерами. Новое прочтение веданты придало смысл его духовной и социальной деятельности, а также легло в основу развития его религиозной философии, особенно в области этики и гуманистического представления о человеке. Впоследствии этот гуманизм и этика спроецировались и в его социальную философию — критику общественных установлений и поведения людей в традиционном обществе.

Именно веданту в полемике с миссионерами Раммохан защищал наиболее упорно. Обстоятельства полемики, однако, побудили его защитить ортодоксальные даршаны, и потому он первым попытался осмыслить самостоятельно индийскую традицию философии.

В первые десятилетия XIX в. в отношении европейцев к индийской философии обозначились две позиции: убежденность в высоких достижениях и превосходстве «индусской мысли» и представление о её ограниченности и «недостаточности» в сравнении с европейской мыслью. Первая встречается в трудах востоковедов, работавших с первоисточниками; её разделяли политики и государственные деятели. «Её философы, законодатели и моралисты оставили откровения политической и этической мудрости, чтобы обуздать страсти и внушить страх перед свершением грехов, которые вредят обществу» — одно из характерных высказываний такого рода, сделанное Ч. Маршем в Палате общин (цит. по: [Banerjĕa 1861: v—vi]). Вторую позицию разделяли христианские миссионеры, подчиняя её своим целям.

Во время продолжительной дискуссии миссионеров с Раммоханом анонимный автор атаковал «шастры»¹², т. е. даршаны индуизма, в газете Серампурской баптистской миссии «Шомачар Дорпон» (14 июля 1821 г.). В письме положения веданты критиковались за идею нереальности мира и сознания и отождествление души и Бога, ньяи — за мысль о вечности атомов, пространства и времени, мимансы — за отождествление Бога с результатом ритуала, санкхьи — за мысль о «совместном действии» Бога и природы в мире и т. д. [I: 149—151].

Следуя своему представлению об индуизме, Раммохан в «Брахманическом журнале» № 1 обстоятельно опроверг каждый аргумент анонима и предложил своё видение основ понимания индийской мысли. Ключевой тезис подхода Раммохана к индийской философской традиции — индийские даршаны равнозначны другим традициям мысли и равноценны по результатам.

В ответе на письмо «некоего разумного, но введённого в заблуждение лица» Раммохан определил его намерение «опровергнуть авторитет» всех индусских шастр, показав их «необоснованность» (unreasonableness) [I: 151], как характерное для миссионеров. В предисловии ко второму изданию журнала он выразил сомнение в том, что человек,

¹² Ш а с т р ы (от санскр. śās — ‘учить’) — трактаты по различным отраслям знания — от философии и политики до искусства.

который не желает видеть противоречий в собственных убеждениях (а такими противоречиями европейской теологии мыслителю представлялись доктрины боговоплощения, искупления, Троицы и др.), но приписывает «необоснованность» другим, может претендовать на уважение в интеллектуальном мире. Этим Раммохан указал на изначальную предвзятость и отсутствие желания понять Другое — барьер к постижению иной философии. Сам он был открыт постижению иных религий и интеллектуальных традиций и диалогу с ними. Отсюда — базовое требование непредвзятости в подходе к любой философской мысли и сам подход к интерпретации даршан — допущение глубинного сходства разных систем мысли (в данном случае — сходства в понимании Абсолюта в религиозных философиях) и поиск общего в сопоставлении с другими традициями. Подход обусловил тенденциозность истолкования классических даршан у самого Раммохана — она мотивирована желанием защитить их от нападок, но, несмотря на это, вектор поиска универсальности в цивилизационно и культурно определённой философской мысли объективно предостерегает как от выстраивания иерархий философских традиций, так и от представлений об абсолютной неповторимости какой бы то ни было из них: все они равнозначны в осмыслении универсальных проблем бытия.

Для Раммохана бесспорно сходство христианской религиозной философии с религиозной философией «хинду шастр», которые он называет «непосредственными интерпретациями Вед» [I: 147]. Оно заключено в теизме и преимущественно негативном описании Бога — через отрицание его формы, плоти, рождения и смерти [I: 158]. Таким представлением о Боге Раммохан наделяет все интерпретируемые школы, превращая их в монистические, хотя санкхья, ньяя и миманса — системы дуалистические и/или атеистические. Все они взаимно дополняют друг друга, расширяя представление о Боге-Творце. Защищая даршаны, Раммохан разъясняет их содержание, сравнивая их с неиндийскими традициями мысли.

В *ньяе* Раммохан видит сходство с христианской идеей вечности и бесконечности Бога-Творца и бесконечности души, которая, однако, зависима от Божьей воли и получает воздаяние за свои деяния. «Если есть изъян в этих доктринах, то он есть в обеих системах», — заключает Раммохан [I: 156]. Что же касается времени, пространства и атомов, то только благодаря этим категориям возможно постичь вечность Бога, творение и причинность мира, что и объясняется в *ньяе*. Атомы — материальные вечные частицы мироздания, сотворённого волей Бога посредством использования материи, пространства и времени.

О *мимансе* Раммохан замечает, что среди её последователей есть и атеисты, занятые лишь вопросами ритуала, и теисты, которые анализируют связь между ритуалом и отношением Бога к человеку, эти последние «хорошо обосновывают единство Бога» [I: 158].

Санкхья в трактовке Раммохана также превращается в теистическую, тогда как в классической традиции «теистической санкхьей» была парная этой даршане *йога*.

Незримая и везде присутствующая природа... является, благодаря воздействию Верховного Духа, причиной существования и протяжённости вселенной. Природа... подчинена мыслящему духу и зависит от него, и, соответственно, Дух есть Вышний Бог [I: 158].

Веданта, подобно христианской и мусульманской мысли, признаёт вечность Бога, но подчёркивает и вечность его атрибутов, включая *майю* — «творящую силу вечного Бога» [I: 152], а также превосходство субстанции над её качествами. Мир — результат действия майи, и он материален, тогда как Бог — чистый дух, чьи бесчисленные частицы — души отражаются в материальных субъектах подобно отражению солнца в разных сосудах с разной водой.

Веданта считает, что реальность своим существованием обязана только Богу. Он, следовательно, истинен и вездесущ, ничто другое нельзя назвать истинным существованием [I: 155], —

заключает Раммохан, ссылаясь на аналогичные утверждения в христианских книгах.

Всех философов разных школ как «комментаторов Вед», несмотря на действительные различия во взглядах на вторичные предметы, роднит, по убеждению Раммохана, теизм и негативное описание Бога — через отрицание его формы, плоти, рождения и смерти [I: 158].

Приписав всем астика-даршанам теизм и монизм, Раммохан создал основание для сопоставления их с неиндийскими религиозно-философскими традициями — попытался показать их внутреннее единство. Этот тенденциозный результат важен в качестве не просто первого обращения бенгальского интеллектуала к интерпретации индийской традиции мысли ради защиты даршан от третирования как неправильных и недостаточных, но как открытие перспективы исследования их самими индийцами и европейцами. Полемический контекст обсуждения индийских даршан был далёк от целей *исследования* истории индийской философии, однако в призыве Раммохана обращаться для понимания систем к первоисточникам — авторитетным текстам упанишад и смрити, а не к вторичным, не пользующимся авторитетом текстам [I: 162] присутствует историко-философская перспектива. Благо сам Раммохан следовал этой установке с начала религиозно-философского труда в отношении и родной, и других религиозных традиций, хотя результаты его толкования авторитетных текстов были новаторскими.

* * *

В основание философии Раммохана Рая легла индийская традиция мысли, однако произошло это благодаря не характерной для неё пре-

емственности от учителя к ученику, а рассмотрению её со стороны, с позиций других традиций мысли и других религий. Влияние на Раммохана ислама, а позже христианства обусловило открытие веданты как квинтэссенции индийской религиозной традиции и философии. Эта ситуация отчасти напоминает основание адвайта-веданты Шанкарой — перед лицом доминирования и популярности буддизма, нешуточно грозившего разрушением брахманического религиозно-социального порядка. В случае Раммохана не лучшим образом выглядело, по его мнению, наличное состояние индуизма на фоне других религий — оно требовало настоятельных преобразований в области духа — против господства буквы — ритуала, ограничений и мелочных предписаний, «идолопоклонства» и вытеснения этики из сферы человеческих отношений в общине. Веданта как ортодоксальная школа и одновременно корпус священных текстов не только замечательно отвечала реформаторским целям Раммохана — найти опору в традиции (и тем обозначить преемственность и легитимность всех предлагаемых мер) и вывести на первый план дух религии и этику, но также позволяла отыскать в ней идеи, аналогичные другим мировым религиям. В качестве обоснования веры и философии веданта ортодоксальная была неортодоксально истолкована благодаря широкому универсалистскому подходу, эксплицированному Раммоханом в первом трактате.

Неоведанта представляет *национальную* форму, в которую Раммохан облёк свою универсалистскую философию, ранее обозначившуюся в «Даре». Её базовые постулаты — универсальность духовного начала вселенной, общность человеческого рода в силу общего происхождения, наделённости духом и разумом и обстоятельств жизни в мире (несмотря на внешнее разнообразие групп), универсальность различения добра и зла и высокой этики.

Неоведантизм как философия и основание реформаторских начинаний в области религии сложился в трудах Раммохана, с одной стороны, благодаря опоре на традицию, с другой — из творческого подхода к её осмыслению. В этом последнем сочетаются умение смотреть на свою традицию извне, с позиций других религий и школ мысли; способность тонко указать на преимущество избранной школы перед другими даршанами, *не умаляя* их значимости и *защищая* их от критики, умение вписывать в традицию и текст новые мысли, в индийской философии не явленные или неразработанные, с тем чтобы представить их как органически ей присущие. Более того, сама реформаторская тенденциозность Раммохана представляется обличьем его творческого, новаторского подхода к традиции.

В самом общем плане неоведанта в том виде, в каком она сформировалась у Раммохана Рая, — это теистическая религиозная философия, в которой синтезированы традиционные идеи с творчески переосмысленными инофилософскими и инорелигиозными идеями, орто-

доксальное и неортодоксальное начала. Неоведанта — это фундамент религиозной и социальной философии и деятельности Раммохана. В ней чётко различимы метафизика — представление о Боге как олицетворении бытия и истины вместе с сочетанием веры и рациональности в познании Бога и его творения, и религиозно-гуманистическое представление о человеке, включающее этическое измерение его бытия.

2. Метафизика: бытие и познание

Достижение истины делает нас способными служить
Верховному Сущему, который есть сама Истина.

Раммохан Рая

Монотеизм Раммохана Рая в религии обусловил главенство в его религиозной философии категорий «Верховный Сущий» и Бог; и его онтология выстроена вокруг бытия Бога и созданного им мира. В индийской философии такое выведение роли Бога как *Творца* на первый план и размышление о вселенной как его творении было новаторским, несмотря на наличие в мифологии и традиционной метафизике представления о созидании мира Богом — Брахма как первое лицо Тримурти рассматривается как Творец мира, в философских построениях это Ишвара — личный Бог. Новаторство Раммохана здесь несомненно, поскольку его онтология, основанная на веданте, при ближайшем рассмотрении удаляется от классических версий довольно далеко.

Рассказывая западной аудитории об индийской философии, бенгальский философ и общественный деятель Свами Вивекананда (1863—1902) отметил, что отличие её от философии западной заключено в отсутствии аналога западному термину «творение» (creation) в санскрите: в Индии творение мира не признаётся ни в одной из школ мысли, но они говорят о «проявлении того, что уже существует», т. е. Бога. И это при наличии представлений о Боге как Творце в двайта- и вишиштадвайта-веданте (см.: [Vivekananda 1998—2002. II: 244—246]). До Вивекананды на отсутствие самой постановки вопроса о Творце в индийских философских школах указал учёный, брахман, принявший христианство и ставший священником и теологом, Кришномохан Банерджи (1813—1885) (см.: [Banerjea 1861: 83]). Обзор истории индийской брахманистской философии привёл его к выводу, что все шесть её школ рассматривают проблему предсуществующей материальной причины мира и отвечают на вопрос о том, «из чего создан мир». Каждая школа называет свой «материал»: веданта — Брахмана как субстанцию, ньяя и санкхья предлагают материалистические гипотезы о происхождении мира из атомов или природы; но ни одна система не ставит вопроса о Творце — «кем была создана вселенная» [Ibid.: 84].

Воспитанный в вере и мировоззрении Брахмо Самаджа писатель и общественный деятель Рабиндранат Тагор (1861—1941) также удивлялся, как в сознании индийцев могла возникнуть мысль, что существует только Брахман, а человек существует только в своём воображении: «Веданта, по-видимому, помогает многим освободиться от сомнений по поводу вселенной и первопричины её возникновения, но мои сомнения так и остались не рассеянными. Веданта действительно гораздо проще большинства теорий. Проблема творения и творца намного сложнее, чем это кажется с первого взгляда; но веданта, несомненно, упростила её наполовину, совсем обойдя вопрос о творении» [Тагор 1961—1965. XII: 221].

Раммохан Рай, построив диалог индуизма с исламом и христианством, без особых колебаний избрал идею Бога-Творца и мира как его творения за основу своей версии веданты.

Вплоть до настоящего времени религиозно-философские воззрения Раммохана характеризовали с помощью таких категорий, как «теизм», «деизм», «объективный идеализм» и «идеалистический монизм», хотя собственно его метафизику — исследование неизменных и умозрительно постигаемых начал бытия — они не излагали. Происхождение этих характеристик философии Раммохана видится мне идущим из двух источников — ориенталистики и религиоведения, прилагавших европогенные термины к реалиям незападных культур и форм мысли, и — гегельянской и марксистской парадигмы исследования истории философии. По мысли Е. А. Торчинова, старому религиоведению «казалось, будто специфика всех религиозных представлений... может быть выражена при помощи терминов, включающих в себя греческое слово *theos*: теизм, пантеизм, деизм, панентеизм и т. д., и даже слово для обозначения безрелигиозности звучит как „безбожие“ (атеизм)» [Торчинов 2007: 25]. И если описание индийских классических школ и может быть относительно проблемным — поскольку есть в них некоторый аналог в термине «ишвара-вада», то приложение термина «теизм» к философии Раммохана вполне адекватно по двум причинам: 1) его мысль сформирована в пространстве диалога индийской и западной традиций мысли, диалога веданты и теологии христианства и ислама; 2) сам он применяет термин *теизм* в системе религии и теологии, которую называет индусской («В защиту индусского теизма», 1817).

Термины «объективный идеализм» и «деизм» восходят к марксистской терминологии; и если с определением Раммохановой мысли как объективного идеализма (см.: [Бродов 1967: 79; Комаров 1962: 23]) можно согласиться, а нахождение у него «явных приближений к материализму» [Комаров 1962: 25—26] и «уступок» материализму (с цитатами из его «Брахманического журнала № 1», где он защищает атомизм ньяи) [Бродов 1967: 80] можно отнести к неизбежной истматов-

ской форме представления «прогрессивности» взглядов Раммохана, то характеристика его философии как деизма не выдерживает никакой критики. Л. Заступил связывает обозначение взглядов Раммохана как «деизма» с его философским языком, использованным для объяснения веданты англоговорящей аудитории (применение слов «Supreme Being, Author and Governor of universe» для передачи концептов *Ишвара*, *Брахман* и *Атман*), поэтому европейцы сочли его деистом. Этот ярлык вводил в заблуждение, особенно в свете близости взглядов Раммохана унитариям [Zastoupil 2010: 28]. Термин закрепился довольно прочно — в первом английском переводе «Дара», вышедшем в 1884 г., название передано как «Дар деистам» (см.: [Collet 1962: 28—29]). В переводе слова «мувахиддин» как «деист» явственно читается и некритический перевод арабского термина, обозначающего буквально «единобожник». У Э. Н. Комарова деизм представлен как отрицание (!) идеи личного Бога и представление о Нём как безличной первопричине мира [Комаров 1962: 23—24], а В. В. Бродов видит в «продолжении линии Рамануджи» направленность к деизму [Бродов 1967: 80]. Между тем и «деизм» и «теизм» взаимно исключают друг друга. Теизм терминологически полезен для описания мысли Раммохана, а деизм, в котором Бог понимается в качестве творца мира и законов природы, управляющих миром *вместо* Бога, — категория, приложимая к взглядам классического рационализма Европы XVII в., но не работающая в объяснении метафизики Раммохана. В частности, в предисловии к «Иша-упанишаде» он называет Бога *Управителем* вселенной, который к тому же вездесущ [Roy 1982. I: 63].

Если выбирать общую категорию для описания метафизики Раммохана, то самым приемлемым мне представляется термин, который Ш. Дашгупта прилагает к религии брахмоизма, — «*монистический идеализм*» [Dasgupta 2012: 48]. Термин хорош тем, что объединяет в себе и преемственность его философии с монизмом классической веданты, и приоритет Бога как ключевой категории онтологии.

Метафизика Раммохана диалогична, поскольку обращена к индийской и европейской аудитории и строится в процессе диалога. Целью его трудов и теоретически, и практически было обоснование истинности монотеизма как религии в его конкретном облике — индуизме, сопоставимом в глубинной сути с *другими* мировыми религиями. В этом обосновании сложился монистический идеализм. И это произошло благодаря строгим противопоставлениям:

- истина *vs* заблуждение;
- монотеизм *vs* политеизм;
- почитание Единого Бога *vs* идолопоклонство.

Стремление выявлять истинность и ложность утверждений и принципов и «выяснять сущность различных полезных вещей» [IV: 945] Раммохан обозначил ещё в первом трактате как «величайшую особен-

ность совершенного человека», и настойчивое стремление к истине и преодолению «ложных утверждений» и заблуждений определяет философствование и практику самого Раммохана. Поскольку универсальная (абсолютная) истина для него тождественна Богу/Верховному Сущему, то последний и выступает универсальным критерием истинности анализируемых явлений и процессов, как и бытия в целом. На этом фоне заблуждения, ложные сведения и сомнительные в плане истинности действия Раммохан связывает с недостаточным развитием мышления, недостатком здравого смысла и невежеством.

Отождествление Бога с Истиной на рациональном уровне делает истинными монотеизм как веру, а также почитание Единого Бога — как религиозную практику. Соответственно, политеизм оказывается следствием заблуждения, а религиозная практика почитания образов разных божеств (в терминологии Раммохана — «идолопоклонство») — источником не просто новых заблуждений, но всевозможных несчастий и пороков.

Бытие Бога для Раммохана истинно и неоспоримо, а атеизм как мировоззренческая позиция совершенно непонятен и неприемлем. С. Д. Коллет и Ф. Г. Стед упоминают реплику Раммохана о человеке, который стал атеистом: «и впоследствии он сделается животным» (см.: [Collet 1962: 228—229]), т. е. атеизм расценивается как разрыв с самой духовной сутью человека. Другое свидетельство — в письме Раммохана сыну Роберта Оуэна, где индийский мыслитель говорит о неприятии атеизма, т. к. религия не является помехой благополучию людей [Ibid.: 494].

Неоведантистская онтология Раммохана начинается с размышлений о Боге — Брахмане, который в бенгальском тексте переводов «Бедантогронгх» и «Бедантошар» обозначен именами Пороброммо (санскр. Парабрахман — Верховный Брахман, английский аналог — Supreme Being) и Броммо, а также Корта (Повелитель, Владыка) [Ray (1973): 117—127]. В английском тексте варианты следующие: Бог (God), Верховный Сущий (Supreme Being (как аналог Парабрахмана)), Божественный Сущий. Хотя Раммохан неоднократно говорит о том, что Бог превосходит возможности человеческого постижения, он даёт ему апофатические определения в духе адвайта-веданты Шанкары (знаменитое *na iti, na iti*), но и катафатические характеристики вполне обычны для религиозных трудов Раммохана. Вполне справедливо замечание Амийо П. Сена об онтологическом расхождении Раммохана с классической адвайтой: «Шанкара не связывает неизменного Брахмана с актом творения, сохранения и разрушения мира. Такой труд отнесён к Ишваре, Сущему, низведённому к более низкому уровню Реальности, — как практическая уступка эмоциональным и эстетическим потребностям человека. Взгляд Раммохана на Брахмана... ближе к *na-*

ринама-ваде, чем к *виварта-ваде*¹³ Шанкары. В этом смысле его адвайта — синтетическая и приспособливающая взгляды, принадлежащие некоторым конкурентам Шанкары» [Sen 2012: 77—78]. Действительно, неоведанта Раммохана — синтетическая, в ней прочитываются мотивы разных её школ. Однако в ней сильно выражено и влияние монотеизма других религий, и потому здесь важна не связь онтологии Раммохана с конкретными вариантами веданты, а само содержание её представлений о Брахмане.

Хотя сущность (бенг. *подартхо*) Брахмана познать невозможно [Ray (1973): 117]; [I: 7] — он «превосходит границы понимания» и неопишуем [I: 4, 11], Раммохан, опираясь на авторитет Вед, упанишад и веданты, всё-таки перечисляет его характеристики.

С одной стороны, Брахман — един, «один без другого» (*ekamevad-
vītiyam*), непостижим внешними и внутренними чувствами, не имеет формы, объёма, не подвержен изменениям [I: 63—64], *неопишуем*, не имеет причины и т. п. — эти негативные характеристики Раммохан чаще всего приводит в виде цитат из священных текстов (см.: [I: 11]), и они соотносятся с негативным путём описания Брахмана в адвайте; но на этом «адвайтизм» Раммохана, по сути, останавливается, уступая место положительному описанию его как «подлинного/истинного, вечного, мудрого» — *сат—чит—ананда* в духе адвайты, но также — как Бога-Творца. Поэтому, с другой стороны, Брахман — Верховный Сущий/Бог — вполне поддаётся положительному описанию. Раммохан пишет об истинном Боге, который «Всеведущ, и которому равно известно прошлое, настоящее и будущее... и Кто является источником зримых и незримых причин всех вещей, и Кто далёк от того, чтобы отдавать предпочтение какому-либо частному объекту Его интереса, и Кто свободен от причуд, и нет никакого сравнения между Ним и человеком» [IV: 954]. Это представление, появившееся в «Даре», развивается содержательно и в трудах после 1815 г. — помимо качеств всеведения и источника всего, Бог связан с *временным* измерением бытия — по сути, с историей людей, хотя этот момент и не развит. На этом основании Раммохан развёртывает критику превратных представлений о Боге и — политеизма.

В Предисловии к «Иша-упанишаде» Раммохан оспаривает общепринятое представление о том, что поклонение множеству богов и богинь предписано *пуранами* и *тантрами* и тем более Ведами, т. к. в них заявлено высокое учение о превосходящем понимании вечном Бо-

¹³ Паринама-вада — доктрина о реальном и непроявленном предсуществовании следствия в причине, характерная для санкхьи (см.: [Индийская философия 2009: 706]). Виварта-вада — адвайтистское представление о том, что следствие (вселенная) иллюзорно, тогда как причина (Брахман) — неизменна и вечна (см.: [Там же: 265—266]).

ге, а утверждения о богах преследуют, по сути, моральную цель: «тем, кто неспособен возвысить свой ум до идеи незримого Верховного Сущего», пураны и тантры предписывают почитание «объектов, имеющих форму», дабы эти люди, «сосредоточив внимание на этих вымышленных образах, могли бы удержаться от порочных соблазнов (курсив мой. — Т. С.)» [I: 63—64]. В подкрепление этой мысли Раммохан приводит цитаты из трудов Рагхунанданы¹⁴, «Законов Ману», «Яджнавалкья-смирита»¹⁵, «Бхагавата-пураны», «Вишну-пураны»¹⁶, а также «Маханирвана-тантры» и «Куларнава-тантры»¹⁷.

Упоминание пуран и тантр напрямую отсылает к социокультурному контексту реформаторских усилий Раммохана. Бенгалия была на периферии традиционного общества индийского субконтинента, тесно интегрированного брахманическим порядком [Успенская 2010: 130—160], и здесь доарийские верования вошли в систему религий, называемую индуизмом, в виде шактизма (культа богини Кали-Дурги) и тантры, а из «пуранического» индуизма вели происхождение культа Кришны и других богов пантеона пуран.

Здесь веками существовала традиция неортодоксальной интерпретации дхармы, особенно ярко выраженная в бенгальском вайшнавизме (см.: [Ватман 2005]). Раммохан, воспитанный Бенаресе, последовал путём, абсолютно непривычным даже для бенгальских неортодоксальных традиций: воззвал к авторитету Вед. Сама «идея Ведмулатвы — религии и культуры, укоренённой в Ведах, — исключительно древняя», — отмечает Амиё П. Сен, считающий, что «попытка Раммохана строить свои аргументы на корпусе ведийской литературы ка-

¹⁴ Рагхунандана (Смарта) Бхаттачарья (XV—XVI вв.) — бенгальский знаток индуистского права, истолковавший законодательную традицию в духе современных ему потребностей в защите традиционных норм в ситуации инорелигиозных влияний: буддизма, а затем ислама.

¹⁵ «Законы Ману» («Ману-смирита», или «Манавадхармашастра») — сборник законодательных предписаний, составленный между II в. до н. э. и II в. н. э.; авторство приписывается легендарному прародителю человеческого рода Ману. Детально регламентируют правила поведения для каждой варны. Яджнавалкья-смирита (IV—III вв. до н. э.) — авторитетный законодательный сборник, в котором излагаются заповеди праведного поведения.

¹⁶ Вишну-пурана (не позже 320 г. н. э.) — одна из древнейших пуран, излагающая мифологические предания о боге Вишну и его воплощениях.

¹⁷ «Маханирвана-тантра» — сборник предписаний (ок. 1755—1785), созданный, по всей вероятности, в Бенгалии. По форме сходен с жанром тантр, но по содержанию обнаруживает влияние Нового времени и предлагает гуманистический идеал поведения верующего, соответствующий современности, в частности, нестрогое отношение к кастовой системе и гуманное отношение к человеку. «Куларнава-тантра» — одна из авторитетных тантр, принадлежащих шакто-шиваитской традиции каула, устремлённой к духовному освобождению; точное время создания этой тантры неизвестно.

жется неудачной (poor) стратегией. Веды мало были известны в этнической Бенгалии; по сравнению с изобилием вайшнавских и тантрических текстов... ни одной рукописной копии Вед не было обнаружено в этом регионе». Неудивительно, что схоласты считали переводы Раммохана подделками [Sen 2012: 51—52]. Однако замечу, что Раммохан действовал, исходя из общеиндийских духовно-культурных идей и традиций, прекрасно сознавая особенности родного региона и ориентируя свои труды на общеиндийский масштаб. Распространённость «пуранического» индуизма по всей Индии — очевидный факт, побуждавший реформаторов из разных регионов критиковать и даже категорически отвергать его, как это делал спустя несколько десятилетий после кончины Раммохана Рая североиндийский реформатор из Гуджарата Свами Дайянанда Сарасвати (1824—1883) (см.: [Мезенцева 1994]). Более того, именно специфический облик «народного», «пуранического» индуизма был мощным мотивом реформаторских трудов Раммохана.

В дискуссии с Шанкарой Шастри¹⁸ Раммохан оспаривает его мнение о том, что атрибуты Бога существуют отдельно от него — «подобно отношению между царём и министрами»; это противоречит представлению Раммохана о Боге-Творце, а не только «истолкованным для нас многоуважаемым Шанкарачарьей доктринам веданты, которые и есть настоящая *адвайта*, или недualiзм; они утверждают, что Бог один без другого, который мог бы обладать вечным существованием, с той же самой или же отличной от него природой» [I: 96]. Из превратного представления об отдельном существовании атрибутов Бога исходят политеистические заблуждения — они ведут либо к представлению о множестве существ, наделённых, подобно самому Богу, вечным существованием, либо к идее о том, что сила и свойства Бога не вечны, и потому природа Бога способна изменяться и, соответственно, «что он — не вечен, что означает последний шаг к атеизму» [I: 97]. Раммохан просто отказывается понимать, как чистый и совершенный Верховный Сущий может — если допустить существование его атрибутов отдельно — вести себя столь аморально и разнузданно, как ведут себя описанные в пуранах Брахма, Вишну и Шива, выдаваемые за «атрибуты Бога». Продолжая дискуссию с Шастри во «Вторичной защите монотеистической системы Вед», философ отмечает сомнительные аргументы противника, в частности, уподобление Бога «могущественному императору», который способен даже принимать челове-

¹⁸ Ш а н к а р а Ш а с т р и — декан английского факультета Мадрасского правительственного колледжа Форга Сен-Джорджа; критиковал переводы упанишад, сделанные Раммоханом. Признавая учение о недвойственной природе Бога как убеждение «основной массы индусской нации», он пытался доказать отсутствие противоречия между верой в доктрину адвайты и поклонением множеству атрибутов, в которых божество являет свою силу и славу.

ский облик «ради благополучия своих подданных и т. п. — ни один владыка не способен знать все тайны и мысли своих подданных, все их нужды и беды; сомнительное сравнение отрицает могущество и всеведение Бога» [I: 117].

Раммохан опирается на авторитет священных текстов, заявляя, что «рациональное (!) поклонение Богу Природы... предписано Ведами и подтверждено силой здравого смысла» [I: 68]. Он последовательно повторяет мысль, что Веда, несмотря на утверждение о множестве богов и богинь, в действительности *не могут* предписывать им поклонения, т. к. невозможно, по мысли философа, одновременно «учить поклонению как Верховному Сущему, так и небесным богам и богиням» [I: 65]. Философ хорошо представлял себе содержание ведийского комплекса, и проблема соотношения политеизма и монотеизма в текстах от древних самхит до упанишад стояла перед ним остро — он решил её с ведантистских позиций.

В «Кратком изложении веданты» Раммохан подчеркнул, что труды корпуса ведийской литературы написаны «в самом возвышенном и метафорическом стиле» и потому «являются... во многих частях запутанными и противоречивыми» [I: 3]. Согласовал эти тексты Вьяса в «Веданта-сутре», почитаемой наравне с Ведами. По утверждению Раммохана, именно Вьяса заявил, что все тексты говорят о Брахмане (Верховном Сущем). И сам он, ссылаясь на «Веду», цитирует упанишад в подтверждение идеи Единого Бога, а в текстах самхит видит её исток, но *неявно* выраженный. По его словам, в первых разделах каждой Веда (т. е. самхитах) «аллегорические представления об атрибутах Верховного Сущего (курсив мой. — Т. С.) — их почитают в виде земных объектов, одушевлённых или неодушевлённых, чьи образы или свойства аналогичны природе этих атрибутов и указывают на виды (modes) их почитания непосредственно или посредством огня. А в следующих разделах *единство Верховного Сущего* как единственного правителя вселенной ясно выражено» [I: 36]. Раммохан выбрал монотеизм как главную идею Вед, сначала выраженную имплицитно, затем эксплицированную в упанишадах. В этом философа можно считать сторонником прамонотеизма — изначального почитания древними Единого Бога, которое затем могло либо развиваться, либо приходить в упадок. При этом Раммохан убеждён, что объясняет соотечественникам «подлинный (real) дух Индусских священных текстов» [I: 35].

Итак, ведийскому политеизму Раммохан придаёт статус аллегии и метафоры, что вызвано, с одной стороны, особенностями «возвышенного стиля, которым написаны Веда», с другой же — этическими мотивами — чтобы люди с неразвитым сознанием «не оставались в животном состоянии, лишённом всякого религиозного представления», поэтому «доктрина множественности богов и богинь в ранних частях (Вед. — Т. С.) не только не противоречит, но сообразна причи-

нам, побудившим их ввести» [I: 36]. Но поскольку человеку свойственно развиваться, в том числе умственно, он, по мысли Раммохана, должен и может стремиться к знанию о Боге и вере в него, а не в метафорические образы его «атрибутов».

Однако современный политеизм индуистов представляет собой в трактовке Раммохана совершенно противоположную картину. Если древние, сообразно духу Вед, веровали в Единого Бога, включая «лиц недостаточного уровня разумения», почитавших его в образе природных объектов или существ, то «индусы нашего времени, за очень небольшими исключениями, не имеют ни малейшего представления о том, что всё это относится к атрибутам Верховного Сущего, наглядно представленным в очертаниях, соответствующих природе этих атрибутов; они обращают свою преданность и поклонение ко множеству богов и богинь» [I: 67]. Каждого из богов наделяют качествами вездесущности и всемогущества — будь то Шива, Вишну, Кали и т. п., что, по мысли Раммохана, влечёт за собой самые печальные этические последствия.

Отторжение политеизма в его пураническом виде, интерпретация ведийского политеизма как аллегорической интерпретации Единого Бога и трактовки духа Вед как монотеистического — лишь начальные основания онтологических воззрений Раммохана, в которых на первый план вышла идея Творца и творения.

Брахман, о единстве которого заявляют «индусские священные тексты», — это Бог-Творец. В этом качестве он появляется в «Веданте», и затем идея творения мира Богом-Творцом становится у Раммохана одной из ключевых. На вопрос об объекте богослужения в «Религиозных наставлениях» (1829) он отвечает — «ТВОРЦУ и Правителю вселенной» [I: 135]. Бог назван также «всесовершенным Создателем природы» [I: 98]. Показательно, что одна из характеристик Бога, органичная для традиционных представлений, — «Разрушитель» вселенной — появляется только в «Кратком изложении веданты» и больше нигде. Это объясняется тем, что качества, приданные Богу-Творцу в трудах Раммохана, по сути, снимают вопрос о возможности разрушения им своего творения. Показательна и терминология, которой Раммохан передаёт в переводах упанишад ключевые категории индийской философии, как *атман*, *пуруша* и *Брахман* — все они переведены на английский как идентичные, с использованием слов «Брахман» и «Сущий»: «бессмертный Брахман» [I: 25] (Мундака-уп, I.2.11, в оригинале — «негибнущий *атман*» [Упанишады 1992. II: 179]), «вечный Бог», «Верховный Сущий», «Господь *Вселенной*» [I: 27, 29], «вездесущий Бог» (*пуруша*) [I: 54] и т. д. В «Катха-упанишаду» Раммохан вписывает категорию «вечный дух» для характеристики сути Бога, а слово *пуруша* переводит как «вездесущий дух» [I: 55, 56, 60].

Раммохан предлагает положительное описание Творца — хотя и делает оговорку, что он «в то же время совершенно отличен от всего того, что мы видим и чувствуем» [I: 69]. Творца характеризует доброта (goodness), «которая... делает нас способными достигать того, к чему мы упорно и усердно стремимся» [I: 37]; милосердие (mercy) — о последнем философ судит по тому, что Сущему «хорошо известны мотивы наших действий и тайны наших сердец» [I: 46]. Он истолкован как «духовная Первопричина» (Intellectual principle), единственный Источник индивидуального интеллекта, всецело отличный от материи и её воздействий» [I: 45]. С последним соотносится интерпретация, которую Раммохан даёт сущности Бога:

Веданта, заявляя, что «Бог повсюду, и всё есть Бог», фактически имеет в виду, что ничто не существует без Бога и ничто не обретает реального существования вне воли Бога, существование которого — единственная опора постижимого существования вселенной и который влияет на неё таким же образом, как душа влияет на человеческое тело [I: 69].

Дополняют и расширяют содержание Раммохановой метафизики термины и идеи, которые он вносит — практически вписывает — в свои переводы упанишад.

В «Кена-упанишаде» в переводе Раммохана ученик спрашивает своего духовного учителя, *по чьей единственной воле*¹⁹ появились разум, дыхание, речь, зрение и слух у живых существ и «кто тот нематериальный суций», кто наделил их всеми этими качествами [I: 39]. Учитель разъясняет, что этот Суций есть суть всех перечисленных качеств, и поэтому мудрые отказываются от «представления о независимости самости (self-independence) и самоосмысления (self-consideration), зная, что Верховное Разумение является единственным источником чувств (курсив Раммохана Рая. — Т. С.)» [I: 89]. Раммохан добавляет фразы о невозможности объяснить Верховного Сущего, который превыше природы и представлений. В переводе «Мундака-упанишады», в первой шлоке которой Брахман назван творцом и хранителем мира, философ уточняет смысл фраз таким образом, что наличное бытие вселенной, природы, живых существ и проч. предстаёт результатом деятельности Бога, воплощающей его замысел.

Как растения произрастают из земли, волосы и ногти растут у живущих созданий, так *Вселенная произведена вечным Верховным Суцим*, —

уточняет Раммохан и продолжает менять текст оригинала:

Из своего всеведения Верховный Суций решает создать Вселенную. Тогда природа, *зримая причина мира*, производится им. Из неё

¹⁹ Курсивом здесь и в последующих цитатах обозначены слова и фразы, которые принадлежат Раммохану и отсутствуют в оригинальных упанишадах.

произошли первозданные действующие и чувствующие частицы мира, задуманные Брахманом, источником способностей. *Из этих способностей произведены* пять элементов, *отсюда* произошли семь частей мира, и затем отсюда оказались произведены все церемониальные ритуалы со всеми их следствиями [I: 23—24].

Если сравнить этот фрагмент с оригиналом²⁰, станет ясно, что здесь Раммохан вписал в упанишаду своё представление о творении мира, стилизованное под древний текст.

Творение мира как процесс и результат — вселенную, природу, живые существа, человека — специально Раммохан не анализирует, отсылая читателей к своим упанишадам. Так, в «Мундака-упанишаде» (II.1) говорится о рождении *из вечного Верховного Сущего*²¹ различных душ и возвращении их в него. Последовательно перечисляется рождение от него пространства, света, воды, земли, огня, неба, планет, явлений природы, растительного и животного мира, людей и всего сущего [I: 26—27]. Но это не предполагает божественности каждого живого существа. Аргументируя неприемлемость политеизма, Раммохан преодолевает пантеистические тенденции классической веданты и фактически разделяет Творца и его творение — природу, живых существ, включая человека, — отсюда его убеждение в невозможности воплощения Бога в человеке и соответствующее этому неприятие божественной природы Иисуса Христа, не говоря уже о многочисленных индуистских аватарах. Несмотря на отсылки к священным текстам, Раммохан не подчёркивает идентичности Бога и мира. В частности, речение «Поистине, это — То» (Катха-уп., II.31) [Упанишады 1992. II: 110] из его текста перевода исчезло.

О творении — вселенной — Раммохан пишет немного, но вполне достаточно, чтобы определить ключевые его характеристики — одухотворённость, сотворённость, подчинение воле Творца. В «Религиозных наставлениях»²² говорится, что вселенная непостижимо для нас создана и наполнена бесконечным многообразием людей и вещей; в ней солнце, луна, планеты и звёзды исполняют свой стремительный ход, и она «преисполнена одушевлённой и неодушевлённой материей

²⁰ Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «7. Как паук выпускает и вбирает [в себя] нить, так возникают на земле растения, как [растут] волосы на голове и теле живого человека, так возникает всё из негибнущего. 8. Силою подвижничества возрастает Брахман, из него рождается пища, из пищи — дыхание, разум, действительное, миры, [деяния] и в деяниях — бессмертное» [Упанишады 1992. II: 178].

²¹ Раммохан обещает давать курсивом свои собственные дополнения и разъяснения в тексте переводов, но далеко не всегда следует этому правилу, что очевидно по приведённым цитатам.

²² См. перевод в приложении.

разных видов — подвижной и недвижимой, в которой каждая из частей исполняет свои функции» [I: 135].

По тварному миру возможно судить о существовании Бога, который им правит, — подобно тому как «по действиям тела мы удостоверяемся в существовании в нём духа, называемого чувствующей душой, но формы или подобия этого духа, который охватывает все члены и руководит телом, мы не знаем» [I: 136]. В творении также есть нечто непознаваемое: «хотя вселенная — видима, до сих пор никто не может выяснить, какова её форма или протяжённость» [I: 135—136]. Само существование творения — вселенной с её многообразными явлениями — указывает на то, как Творец управляет ею:

Польза, которую мы постоянно извлекаем из огня, воздуха и солнца, так же как из различных даров земли — таких как разные виды злаков, трав, фруктов и овощей, — всё зависит от Него [I: 137].

Эти краткие описания творения в труде показывают некорректность причисления онтологии Раммохана к деизму. Ключевым для философа оказывается момент правления/управления вселенной — её подчинения Творцу, где мне видятся отголоски исламских влияний. Всеведение и воля Творца проявляются и в существовании творения, и в его целях, и в том, какова его конечная судьба. Хотя некоторый аналог этой подчинённости творения и твари Творцу есть и в переведённой Раммоханом «Катха-упанишаде»:

Бог является вечным существованием; вселенная и всё, что в ней есть, существует и происходит из него. Он — великий *страх* для всех небесных тел, как если бы он был готов поразить их молнией, *так что никто из них не может отклониться от назначенных им траекторий движения* [I: 58—59].

О сотворении человека Раммохан не говорит напрямую — для него это метафизическая данность, не подлежащая сомнению. Но проблема бытия человека как метафизического существа, творения Бога серьёзно занимает философа. Уже в «Даре» идея сотворённости мира людей увязана с идеей благого замысла о человеке (и человечестве) и воплощения его во времени — благодаря следованию долгу. Раммохан говорит об особой природе человека, отличающей его от других живых существ:

...Факт, что Бог наделил каждого отдельного человека интеллектуальными способностями и чувствами, подразумевает, что он не должен следовать, подобно другим животным, примеру своих собратьев, но будет использовать свои собственные интеллектуальные силы с помощью приобретённых знаний, чтобы различать хорошее от дурного, так что этот ценный божественный дар не может оставаться бесполезным [IV: 957].

Разум, способность к познанию мира и склонность к поиску истины Раммохан расценивает как признаки «совершенного человека» — идеала и замысла, который сложно и непрерывно воплощается в реальности и к которому мыслитель предлагает приблизиться.

Познание Бога и вселенной — интегральная часть метафизики Раммохана. С одной стороны, знание о Боге — важнейший смысл духовной жизни и высокая цель развития человека. Интеллект его имеет божественное происхождение [I: 45] и устремлён к познанию истины: как субъект познания, человек способен использовать свой разум и чувства для приобретения знания.

Философ неоднократно противопоставляет развитой ум (*improved mind*) неразвитому (*uncultivated*) и с горечью говорит о множестве негативных следствий, проистекающих из неумения воспользоваться интеллектом, — от заражения предрассудками до «суеверных практик идолопоклонства» [I: 4]. Отсюда страстное стремление Раммохана-реформатора к развитию образования в Индии, мотивированное желанием *развивать ум* соотечественников, при этом его исконная подоплёка — стремление возвысить и усовершенствовать духовную жизнь индуистов. «Развитой ум» первоначально распознаётся по «желанию обрести знание о Боге» [I: 70], причём это желание может быть следствием поклонения Богу.

С другой же стороны, знание о мире, о вселенной, имеющее значение для земной жизни людей, постоянно умножается и углубляется по содержанию, и оно не ограничено, как это может показаться на первый взгляд, одним лишь постижением вселенной как творения Бога. В письме У. П. Эмхерсту Раммохан подчёркивает необходимость знания, имеющего практическую ценность, и недостаточность для современного общества традиционного теологического знания, насыщенного «грамматическими тонкостями и метафизическими категориями», далёкого от потребностей практики [II: 472—473]. И этим практическим знанием для Раммохана является наука в современном виде.

Знание как цель познания и постижение Истины Раммохан подразделяет на теологическое — знание о Боге («теологические истины») и знание о вселенной, в котором есть и метафизическая, и естественная, и социальная разновидности, причём в последних двух областях полноправно присутствует *научное* знание.

О познании Творца, его всемогущества через познание его творения Раммохан говорит как об императиве — твёрдо сознавая, что это знание всё равно не приведёт «к современному знанию о природе Бога» [I: 94], которая превосходит возможности человеческого понимания.

Идея познания Бога через его творение указывает на особенности логического мышления Раммохана: его метод, как замечает Шубрто Дашгупто, — метод доказательства, который Ч. С. Пирс назвал абдукцией: (a) наблюдение: некоторый феномен Р требует объяснения; (b) пред-

посылка: Р можно было бы объяснить, если бы гипотеза Н была истинна; (с) умозаключение: следовательно, есть основание полагать, что Н — истинна. «В случае Раммохана Рая (Р) — это наблюдение разнообразной прекрасной вселенной и предпосылка, что она может быть объяснена гипотезой (Н) — утверждением, что есть её Творец (Бог), следовательно, причина вселенной — Бог». Помимо этого он использует аргументацию по аналогии — по существованию горшка мы заключаем, что есть создавший его горшечник [Dasgupta 2012: 45]. В общем смысле это гипотетико-дедуктивный путь постижения Бога, хотя знание о вселенной добывается, по мысли философа, преимущественно эмпирически и индуктивно.

Познанию «теологических истин» в трудах Раммохана отведено немалое место — и в этом философ продолжает линию традиционного знания в Индии. В познавательных установках традиционных дисциплин — независимо от предмета, предусмотренного конкретной дисциплиной, Н. А. Канаева прослеживает три общие: 1) «они исходят из понимания того, что знание — не самоцель, но средство правильно организованной жизни, понимаемой как жизнь в соответствии с мировым законом (дхарма)»; 2) «Человеку следует стремиться к достижению высших видов знания, высших истин, по сути своей сотериологических» и 3) «ориентация на традицию, а не на поиски нового знания (эвристику)». Она стала следствием религиозной идеи вечности слова вед, артикулированного семью ведийскими мудрецами-*риши*» [Канаева 2014: 118]. Эти познавательные установки воспроизводятся в размышлениях Раммохана о познании Бога. Во-первых, он выводит постижение Бога на первый план в духовной жизни, дабы его единоверцы достигли «утешения и счастья» в земной жизни и одновременно могли надеяться на «вечное блаженство» души в посмертии. Во-вторых, именно сотериологический характер знания о Боге побуждает Раммохана осмысливать средства познания — откровение, традицию и разум. В-третьих, ориентация на традицию у Раммохана сохраняется, но сама традиция подвергается истолкованию сообразно потребностям духовной жизни, включая потребности моральные и социально-культурные, и уже само это новое толкование приносит новое знание: а предположение применять здравый смысл, разум и развивать с их помощью *понимание* само по себе имело эвристический потенциал.

В переводах упанишад Раммохан воспроизводит традиционное различение знания и незнания, усиливая теологическое содержание:

Мудрые люди *здорово мыслят* о том, что знание *Бога, которое обеспечивает погружение* (absorption, тождество души с Брахманом. — Т. С.), и исполнение ритуалов, *которое производит воздаяние* (fruition), всецело противоположны друг другу и приносят разные последствия. Я

вижу, что ты, Начикетас, желаешь знания Бога, так как многочисленные ценности, предложенные мною, не соблазнили тебя ²³ [I: 51].

Здесь знание как результат — это знание Бога, противопоставленное не просто незнанию и привязанности к мирскому богатству, но приверженности ритуалу как действию, обеспечивающему воздаяние и, по сути, не требующему даже мало-мальского размышления. Получается, что познание теологическое должно начаться, по Раммохану, с сомнения в устоявшихся традиционных религиозных практиках — как, собственно, и происходило становление философско-теологической мысли в период ранних упанишад — и с желания постичь истину *разумом*.

Вполне в рамках традиции находится различение высшего и низшего знания (Мундака-уп., I.1.4—5), которое при переводе этой упанишады Раммохан также конкретизировал в сторону критики ортопраксии: к низшему знанию отнесены четыре самхиты и «*также производные от них части*», в которые входят *Шикша*, или трактаты о произношении, *Кальпа*, или наука, обучающая деталям ритуалов сообразно различным частям Вед, *Вьякарана*, или грамматика, *Нирукта*, или объяснение Вед, *Чханда*, или просодия, и *Джьотиша*, или астрономия» [I: 23], но это знание — традиционное, его Раммохан считает распространённым в Индии с древности и тормозящим познание [II: 472—473]. Высшее знание — знание, предложенное упанишадами, — о Верховном Сущем, «*который есть предмет (subject) высшего постижения (learning)*»; он — без рода, цвета или величины, не имеет глаз, ушей, рук и ног» [I: 23]. При этом «знание Бога — *первая цель*»; её обретает только тот, кто ищет его, он «обретает знание Бога как дар — Бог открывается ему как зримый» ²⁴ (Мундака-уп., III.2.3) [I: 30]. По сути, Раммохан постулирует познание Бога в откровении — т. е. в религиозном опыте — как прямой путь постижения «теологической истины»; опосредованное познание Бога через его творение для него неоспоримо [I: 136, 7].

В теологическом знании безусловной предпосылкой познания Бога/Истины является *вера* в Бога — универсальное свойство человеческого духа. Одновременно Раммохан допускает возможность прийти к вере от познания:

²³ Ср. в переводе А. Я. Сыркина с санскритского оригинала: «Далеко в разные стороны расходятся те, что известны как знание и незнание. Я вижу, ты стремишься к знанию, Начикетас, — многочисленные желания не подавили тебя» (Катха-уп., I.2.4—5) [Упанишады 1992. II: 101].

²⁴ Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением; // Кого избирает этот [Атман], тому этот Атман открывает свою природу» [Упанишады 1992. II: 185].

...Если благодаря правильной аргументации и руководству здравом смысле появится вера в мудрого несотворённого Сущего, который есть Хранитель и Правитель безграничной вселенной, и мы тоже должны будем рассматривать Его как самое могущественное и верховное Существо, далеко превосходящее наши возможности понимания или описания [I: 4].

При этом необходимость знания о Боге для человека, по мысли Раммохана, несомненна, т. к. устранение познавательного усилия и мышления из сферы религиозной жизни человека оборачивается слепой верой, из которой проистекает слепое же следование традиции и букве религии, вытеснение духа веры ритуальными практиками и — разрушение морали и «структуры общества». Ярким примером такого вытеснения мышления и познания из жизни людей служит духовная и социальная жизнь традиционной индуистской общины, полная суеверий, предрассудков, обрядоверия и бесчеловечных практик, — жизнь, побудившая Раммохана усомниться в достаточном характере веры — без знания.

Но сама потребность в знании о Боге ставит перед Раммоханом проблему его приобретения. Постижение Бога в религиозном опыте — один из возможных путей приобретения «теологической истины». Два других — путь познания с помощью традиции и с помощью собственного разума. С одной стороны, религиозная традиция предоставляет познающему субъекту знание в готовом виде — и избавляет от необходимости воспользоваться разумом. Об этом Раммохан говорит во введении к «Краткому изложению веданты»: стоит спросить брахманов об основаниях, направляющих идолопоклонство и соответствующее поведение, как они «вместо того чтобы привести разумные доказательства в поддержку своего поведения, считают совершенно достаточным сослаться на своих предков для его положительного обоснования!» [I: 3]. Но, с другой стороны, традиция тоже неоднородна — Раммохан указывает на несогласованность традиций древних народов [I: 37], но также на возможность их рационального истолкования. В «Религиозных наставлениях» в ответ на вопрос о возможности примирения противоположных утверждений в священных писаниях — о невыразимости и невосприимчивости Бога чувствами — и о его же доступности познанию Раммохан объясняет, что в первом случае «имеется в виду, что его подобие чему-либо невозможно постичь», а в другом — что «само его существование относится к тому, что Бог есть» [I: 136]. Он и сам занят таким примирением противоположностей, интерпретируя традицию и религию через призму теологии веданты. Более того, по мысли Раммохана, это примирение являет и сама традиция — объяснения Вед и Вьясы о почитании и постижении незримого Бога позволяют понять множественность божеств как средство богопознания для людей «чьё ограниченное понимание (limited understandings) дела-

ет их неспособными постигать и почитать Бога...», если же отбросить авторитет, *весь текст* может стать непонятным [I: 36]. Иными словами, сама традиция у Раммохана действует во имя духовного развития и избавления от невежества.

Исследователи упрекают Раммохана в противоречивости, бездоказательности утверждений, двойственности аргументации и замысла [Singh 1958: 70, 77—78], в том, что он, как и его оппоненты-брахманы, тоже опирается на традицию, но иначе истолкованную, и что разум в его трактовке в сфере конечных религиозных истин некомпетентен и бессилён [Серебряный 1988: 212—213]. На мой взгляд, эти противоречия не представляют собой недостатка или провала в размышлениях Раммохана о богопознании, но указывают скорее на его глубокую интуицию о взаимном дополнении разума и веры (в европогенных терминах *credo* и *cogito*) в постижении человеком «непостижимого» (С. Франк), дополнении личностного — рационального и интуитивного — знания о высших истинах знанием, *почерпнутым из размышления* над собственной религиозной традицией и её священными текстами, *открытыми собеседованию с ними*.

Указывает на это и собственное решение Раммоханом проблемы приобретения знания о Боге. Он соглашается с возможным возражением оппонентов, что это действительно трудный процесс, но делает из этого «вывод, что мы тем более должны стараться приобрести это знание» [I: 65]. Сама природа знания о Боге и результат познания парадоксальны, о чём говорит «Кена-упанишада» в переводе Раммохана:

[Духовный отец снова учит:] Тот, кто полагает, что он не может постичь Бога, *познаёт* его, и тот, кто полагает, что он может постичь Бога, *не знает* его; как люди совершенного понимания признают его как *превышающего* их понимание, а люди несовершенного понимания предполагают, что он находится в пределах их простейшего восприятия²⁵ [I: 40].

Во введении к переводу «Кены» Раммохан описывает препятствия на пути теологического познания в виде противоречий в утверждениях традиций древних народов, которые не исчезают, если обратиться к «разуму как более надёжному руководству (a surer guide), тогда мы скоро обнаружим, сколь он один не способен вести нас к цели нашего поиска. Часто мы обнаруживаем, что вместо облегчения наших стремлений или устранения наших затруднений он только порождает всеобъемлющее сомнение, не сочетающееся с принципами, от которых в целом зависят наше утешение и счастье» [I: 37]. Как видим, Раммохан

²⁵ Ср.: в переводе с санскритского оригинала: «Кем [Брахман] не понят, тем понят, кем понят, тот не знает [его]. [Он] не распознан распознавшими, распознан не распознавшими» (Мундака-уп., II.3) [Упанишады 1992. II: 72].

прекрасно понимает недостаточность разума в качестве единственно верного и гарантированного пути познания — ему под силу оспорить практически всё, в том числе бытийные основания человеческой жизни. Философ поэтому предлагает свой «лучший метод»:

...Не отдавать себя исключительно руководству ни того (традиции/религии. — *Т. С.*), ни другого, но, надлежащим образом используя свет, исходящий от них обоих, устремиться к совершенствованию наших интеллектуальных и моральных способностей, полагаясь на благодать Всемогущей силы, которая делает нас способными достичь того, чего мы искренне и усердно ищем [I: 37].

В общем методе познания Раммохана, таким образом, интегрированы устремлённость субъекта познания к истине²⁶, интеллектуальное познавательное усилие, в котором возможно использование разума, знания, уже имеющихся в традиции, а также интуиции (познавательное усилие постоянно совершенствуется субъектом), и этическое содержание познания, соотносящее и процесс, и результаты с высшей Истиной и благом для человека. Этот общий метод явно приложим не только к поиску религиозно-философских и теологических истин, но — шире — к познанию как таковому. Несмотря на сознание ограничений и неоднозначных следствий постоянного применения разума, в теории познания Раммохан в первую очередь рационалист, и чем дальше предмет познания от метафизики и поиска теологических истин, тем большую роль играет рациональность в предлагаемых им методах и принципах.

Рационалистический подход к познанию в концентрированном виде представлен в «Даре». С. Д. Серебряный отмечает, что «„разум“ Раммохана был в значительной степени сформирован мусульманской теологией, на что указывают его высказывания о религии вообще и о христианстве в частности» [Серебряный 1988: 215]. Рационализм Раммохана, несомненно, сформировался под сильным влиянием исламской мысли, но сводить к минимуму рационалистические влияния индийской философской мысли также не следует, хотя учёные и проводят аналогии с современными Раммохану европейскими идеями и концепциями. «Безотносительно к тому, было ли это выведено из исламских источников или европейских, всепроникающий рационализм — отличительная особенность этого труда, — пишет А. П. Сен о „Даре“. — Этот рационализм, как стремится напомнить нам Раммохан, является драгоценным даром человеку от Бога — эту идею можно возвести к английскому мыслителю Джону Локку» [Sen 2012: 61].

²⁶ Своего рода «презумпция» устремлённости субъекта к истине (Б. И. Пружинин) [Микешина 2009: 12].

Здравый смысл и следующее из него благоразумие — это и есть тот первичный «дарованный Богом» врождённый рационализм, который позволяет человеку мыслить и находить объяснения всему. В самых сложных ситуациях «мы должны прибегать к помощи нашего собственного здравого смысла и спрашивать себя, *насколько это согласуется с разумом* (курсив мой. — Т. С.), чтобы убедиться в собственной неспособности понять причину» [IV: 950].

Более того, «предмет, который не имеет никаких доказательств» и не согласуется с разумом, не может «быть принят и признан человеком здравого смысла» [IV: 950].

Из здравого смысла, тождественного качеству разумности, происходит общий рационалистический подход к познанию мира. Хотя в «Даре» речь идёт о религиях, на их материале хорошо видно, какие гносеологические инструменты использует и предлагает Раммохан. Поскольку, по мысли философа, человек устремлён к познанию сущности вещей окружающего мира (т. е. к истине), содержанием познания оказывается рациональное объяснение. Раммохан — убеждённый сторонник причинного объяснения — «познания реальной последовательности причин и следствий» [IV: 948]. Всё сущее во вселенной объяснимо, даже если превосходит понимание обычного человека.

...В этом мире существование всего покоится на очевидных причинах и различных условиях и видах должного, так что если мы примем во внимание как первичные, так и вторичные причины и доводы за и против вещи, мы сможем сказать, что вся вселенная причастна к существованию этой вещи [IV: 949].

Постижение причин и объяснение обычно возможны «после тщательного проникновения в суть», даже если причины явлений неочевидны и «кажутся превосходящими силу человеческого понимания» [IV: 950], хотя есть случаи, когда разум не способен понять причины.

Проблема, которую Раммохан поднял в «Даре», касается иррационального объяснения, к которому люди склонны в повседневности под влиянием религии, веры и тех, кто продвигает свои интересы и идеи. Такое объяснение, не учитывающее самой возможности выявления естественных причин и не обращающее внимания на отсутствие связи и/или отношений следования между вещами, приписывает существование явления или вещи действию сверхъестественной причины или чуду [IV: 950]. Поскольку в познании мира, его явлений и процессов Раммохан, по сути, редуцирует веру к убеждению в сотворённости вселенной Богом и к допущению, что «Творец не властен создавать невозможные вещи» [IV: 951], то всё во вселенной потенциально является объяснимым с помощью разума. Отсюда его категорическое неприятие иррациональных объяснений — приписывания причины «некой неведомой силе, не согласующейся с законами природы» [IV:

950] — чуду или действию святого человека или героя. Все подобные объяснения, по мысли философа, происходят «из-за недостатка опыта и ограниченности мышления» [IV: 949]. В частности, они характерны для его соотечественников:

В настоящее время в Индии вера в сверхъестественные и чудесные вещи возросла в такой степени, что народ, обнаружив любые удивительные вещи, происхождения которых люди не могут приписать своим былым героям или сегодняшним святым, немедленно сделает это, и хотя есть очевидно существующие причины, он пренебрегает ими [IV: 949—950].

В этом отвержении чудес и «сверхъестественного»²⁷, особенно приписанных людям, жившим в древности, Раммохан бескомпромиссно твёрд; даже аргумент о том, что «нет ничего невозможного для власти Всемогущего Творца», который может дать вторую жизнь умершим или способность летать по воздуху [IV: 950—951], для него неубедителен. В «Даре» Раммохан впервые призвал выяснить «истинную причину... вещей, которые невозможны и необоснованны; например, воскрешение мёртвого, вознесение на небо и проч., которые, как говорят, случились много веков назад» [IV: 950]. Это первое свидетельство Раммохана о его несогласии с догматами христианства; и будущее невнимание к чудесам и воскрешению Иисуса Христа объясняется именно его гносеологическими установками.

Путь познания мира Раммохан видит как сочетание чувственного и рационального познания, при этом последнее играет решающую роль в постижении истины и «сущности вещей», но без чувственного восприятия и опыта, дающих первоначальное знание, рациональный поиск истины невозможен. Полученное с помощью органов чувств знание может быть положительным — «при определённых условиях», к которым философ косвенно относит возможность непосредственного подтверждения этого знания современниками события или явления. В частности, нельзя опытным путём проверить достоверность утверждений древних или тех, «кого нельзя заподозрить во лжи». Проблема состоит в том, что это мнение или знание может быть освящено «традицией, доказанной с помощью ряда общепринятых мнений» [IV: 951]. Если речь идёт о недоказуемых вещах, то традиция не может служить средством доказательства, т. к. сама она может быть подвергнута критике вместе с предложенным ею знанием. С поправкой на то, что в «Даре» Раммохан ведёт критику религиозных представлений на предмет их истинности или ложности, можно утверждать, что если в теологическом познании мыслитель допускает опору на традицию, то

²⁷ Для Раммохана — человека глубокой веры — Бог является Творцом и правителем мира — и потому его существование *естественно*.

в познании мира традиция скорее затрудняет приобретение знания, тормозит в самом начале — в том числе ссылаясь на религию, в делах которой «разуму и его аргументам делать нечего» [IV: 950]. Сходным образом может затруднять и пресекать познание мира вера, становясь источником бед, невежества, обмана и изуверства — явлений, прямо противоположных гуманистическим целям мысли и практических усилий Раммохана. Он различает «веру в истинность вещи, приобретаемую каждым индивидом посредством убеждения *опытным путём* (курсив мой. — Т. С.)», т. е. знание о сути вещи и веру «в существование таких вещей, которые несовместимы с разумом и недоступны опыту». Для здравомыслящего человека возможно только предпочтение первой «веры», а сочетание обеих — невозможно [IV: 956].

Опытное знание даёт импульс аргументации, проверке его истинности и рациональному общему умозаключению, в котором, собственно, и содержится добытое знание. Поэтому базовый метод познания, наиболее близкий Раммохану и активно им используемый, — «индуктивный метод». С его помощью он пришёл к общему выводу о сходстве религий разных народов в вере в личного Сущего и различиях их в доктринах, заповедях и религиозной практике [IV: 943]. Этот метод присутствует в утверждении, что правильным рассуждением возможно прийти к заключению о существовании Бога, — не говоря о том, что индуктивное познание — неотъемлемая часть столь уважаемых Раммоханом современных ему естественных наук²⁸. В области социального познания по трудам Раммохана видно, как широкая эмпирическая «база данных» в опыте и сознании реформатора позволила ему прийти к обобщениям социологического и политического плана, теоретически предвосхитившим векторы преобразований, которые требовались его стране.

Особо отмечу критический характер самого познавательного процесса, описываемого в трудах Раммохана и в его собственной мысли. Уже в «Даре» через весь текст проходит его требование «проверить уже доказанные (или аксиоматические) принципы, которым следуют люди», исследовать истинность предмета анализа и утверждений — всё с помощью разума и логики. Мотив этой критики — всё то же стремление к истине, заявленное общей целью познания; из него следует и диалогический характер самого поиска истины.

Критичность и диалогичность — две примечательные характеристики и философствования, и теории познания Раммохана, в которых сошлись и особенности индийской традиции мышления, и пришедшая из Европы специфика мышления Нового времени.

²⁸ Недаром в письме У. П. Эмхерсту не раз упоминается имя Ф. Бэкона как ключевой фигуры европейского интеллектуального поворота Нового времени — с отсылкой к «прогрессу знания, произошедшему с времён создания его трудов» [II: 473].

В индийской традиции диалогический поиск истины восходит к упаниадам — сам жанр предусматривал беседу между учителем-носителем высшего знания и учеником, желающим это знание обрести (вариант: учитель сам предлагает знание, считая, что знание, выказанное учеником, *недостаточно*). В эпический период это приобретает форму диалога с Высшим божественным началом, сообщающим человеку, оказавшемуся в ситуации экзистенциального выбора, знание истины, в частности, это беседа Кришны с Арджуной в «Бхагавадгите». Линию диалогического поиска и обретения истины можно проследить во всей истории индийской традиции. Об этой особенности говорит и выдающийся экономист и социальный мыслитель Амартья Сен в эссе под примечательным названием «Argumentative Indian» («Рассуждающий индеец»). Способность приводить массу аргументов и контраргументов в нескончаемых дебатах и диспутах он считает особой чертой индийцев от древности до современности [Sen 2005: 3]. Диалогический поиск истины явлен прежде всего в неортодоксальных пластах индийской культуры, т. к. для ортодоксии больше характерно *монологическое* представление истин — несмотря на *форму* диалога. Неудивительно, что именно в открытых истолкованию и диалогу текстах Раммохан стал искать обоснование своим новым идеям, противостоящим догматизму ортодоксальных установлений. Все полемические труды Раммохана несут философский смысл обоснования права на свободомыслие и диалогический поиск истины, но это также предпосылка ведения диалога с Другим, в роли которого выступил Запад, его культура и наследие, — диалога на равных основаниях, без претензии на монопольное владение истиной.

Метод диалога заявляет о себе уже в самих названиях текстов Раммохана: «Беседы Защитника и Противника сожжения вдов заживо», «Разговор миссионера с тремя китайскими обращёнными», «Обращения к Христианской Общественности в защиту „Заповедей Иисуса“ от Друга Истины», а также в обращениях к представителям власти — в «Петиции в защиту свободы прессы», позже — в ответах на вопросы Избранного комитета британского парламента. В одном из песнопений, написанных им для Брахмо Самаджа, Раммохан объясняет, что действительно является страшным в смерти:

Подумай только, как ужасен будет твой смертный день:
Другие будут продолжать говорить, а ты не сможешь им ответить
(цит. по: [Ibid.: 32—33]).

Сами труды Раммохана — от серьёзнейших работ до памфлетов и сатирических диалогов — говорят не просто о важности диалога для него самого, но и о смыслопорождающей природе метода диалога: по-

тому и посмертная неспособность к аргументации столь драматична — это завершение процесса индивидуального познания мира.

В методе диалогического поиска истины по Раммохану мне видится пять компонентов. Первый — позиция субъекта, желающего достичь знания через рассмотрение разных, в том числе противоречащих друг другу позиций. Второй — позиция оппонента, носителя иного знания, претендующего на его истинность и, возможно, достаточность/исчерпанность. Третий — способность сторон к диалогу. Четвёртый — диалог между ними, нацеленный на доказательство достоверности обеих точек зрения и выявление в итоге истинной — или положительного знания. Пятый — умение аргументировать свою позицию так, чтобы доказать её истинность.

Размышления Раммохана о познании в систематизированном виде дают возможность увидеть своеобразный гносеологический поворот в индийской мысли: познание высших истин сохраняет значимость, но постижение вселенной — философское и научное — признаётся *равно значимым* и для человека, наделённого даром разума, — для развития и земного его благополучия, — и для общества, страдающего от разнообразных зол и лишений не в последнюю очередь из-за недостатка разума и неразвитого понимания у основной массы своих представителей. Индийцам требуется знание, которого во времена Раммохана остро не хватало, — «Искусств и наук современной Европы» — «чтобы поток разума (intelligence) мог бы течь по самым благоприятным руслам»²⁹ [П: 472].

* * *

Метафизика Раммохана Рая в целом представляет бытие как отношение между вечным Богом-Творцом и сотворённым им миром. Природа Бога, отождествляемого с истиной, истолкована и апофатически, как непостижимая человеческим интеллектом, и как сумма всех мыслимых положительных качеств, включая его *этичность*. Отчасти философ мыслит, исходя из традиции, в том числе неортодоксального толкования *дхармы*, и сочетает адвайтистское рассуждение о Брахмане (невозможность описать его только негативно, через отрицание), с вишишта-адвайтой, утверждающей положительные/благие качества Бога. Сохраняет Раммохан и общую устремлённость классической философии Индии к постижению метафизических истин. Однако если обратной стороной классической философии был явный *недостаток* внимания к истинам иных уровней — земным, человеческим и социальным, то поворот, если не переворот, который совершает Раммохан, связан с перетолкованием отношений между Брахманом и миром. Во-пер-

²⁹ Перевод Е. Б. Рашковского [Рай 1990: 168].

вых, это отношение, сложившееся в *творении* мира Богом, и мир как результат — не иллюзорен, а вполне материален, но также и исполнен духа. Во-вторых, это отношение этическое — Творец, обладающий качествами милости и доброты, создаёт мир, что предполагает благость/этичность цели творения. В-третьих, это отношение одухотворённое, и его *сознательным* носителем в тварном мире является человек.

Акцентирование сотворённости мира в философии Раммохана выводит на первый план смысловую вертикаль «мир (творение) — Бог», конкретизированную как «живые существа — Бог» и «человек — Бог». Вертикальное отношение «Бог — вселенная» в трудах Раммохана скорее периферийно, тогда как основное внимание он уделяет духовной вертикали между человеком и Богом. Она представляет отношение веры и познания со стороны человека, наделённого душой и интеллектом. Но одухотворённые отношения между человеком и Богом не исчерпывают всего содержания бытия, поэтому логическим продолжением метафизики Раммохана стал религиозный гуманизм, в котором к рассмотрению метафизического измерения бытия человека в тварном мире добавляется рассмотрение измерения горизонтального — отношений с миром, с другими, ему подобными, в контексте взаимной соотнесённости этих условных координат бытия.

3. Религиозный гуманизм

И в своей стране, и в дальних странах,
где бы я ни был,
В творениях Твоих постигаю Тебя,
Преодолеваю пространство и время.
Твои бесчисленные творения
Восславляют Тебя каждый миг.
Милость твоя не оставит меня.

Раммохан Рай

Применение термина «гуманизм» к воззрениям индийских мыслителей вызывало и вызывает вопросы и возражения в индологической среде, прежде всего из-за стойкой коннотации с европейским и европогенным значением этого слова, отсылающего к гуманизму эпохи Ренессанса, тоже неоднозначно оцениваемому в истории мысли, и к общему гуманистическому настрою европейской философии и т. п. Не менее серьёзно и противоречие, возникающее между представлением о гуманности/человеколюбии и гуманизме как системе взглядов, полагающих безусловную ценность человека, и традиционными индийскими представлениями о человеке и его месте в системе мироздания, ко-

торые и близко не подходят под рубрику «антропоцентризм», нередко применяемую для описания европейской мысли и культуры. Но если рассматривать труды Раммохана Рая в их новаторском измерении, то, на мой взгляд, лучшим термином, описывающим произведённый философом переворот в индийской мысли как раз и будет «гуманизм», причём с ярко выраженным религиозным содержанием, далёким от наделения человека качествами последней и главной инстанции истины, этики, свободы и т. д. К слову, в своих истоках и проявлениях и ренессансный гуманизм Европы был религиозным, о чём его критики вспоминают редко. В частности, это отмечает о. Александр Мень: «Гуманисты справедливо упрекали средневековье в уважении человеческого достоинства. <...> Критика гуманистами тёмных сторон средневековья... во многом справедлива. Но я хотел бы напомнить, что есть немало гуманистов, таких как Мирандола, Савонарола, Эразм, которые призывали не к реставрации „светского взгляда на жизнь“, взятого из античного арсенала, а к возрождению духа Евангелия, духа свободы, любви, терпимости, уважения к личности — образу и подобию Творца. На эту линию в Ренессансе, которую частично предвосхитил Данте, до сих пор не обращали достаточно внимания. А именно она несла в себе огромные возможности для будущего» [Мень 1992: 367].

Идеи и размышления Раммохана Рая в этом смысле — и гуманистические, и ренессансные, и вся эпоха, которую он начал, — уже по одному этому смыслу может называться Возрождением в Бенгалии. Но в том и особенность этого происходящего вдали от Европы в одной из восточных стран Ренессанса, что он не был возрождением древних представлений о человеке — как не было в Индии ничего подобного античным взглядам. В индийской мысли с древности антропоцентризм полностью отсутствовал — об этом пишет петербургский индолог М. Ф. Альбедиль. «Человек с самого начала расценивался — и воспринимал себя — как одно из звеньев природы, с которой он образует нерасторжимое целое. В системе природа—общество—человек последнему звену отводилась роль скорее посредника и интерпретатора, нежели центра мира и венца творения, не желающего ждать милостей от природы и повергающего её во прах к своим ногам. Это положение отнюдь не обезличивает человека, а, скорее, ко многому его обязывает. Специфика восприятия человека состоит ещё и в том, что он рассматривается не как особая форма бытования мыслящего существа в земном мире, и форма эта подчиняется общим иерархическим законам, следуя которым, она возникает, развивается и прекращает своё существование» [Альбедиль 2005: 90]. Это представление — от эпохи Вед до рафинированных философских систем — воспроизводится, развивается и трансформируется из тысячелетия в тысячелетие и сохраняется как интегральная часть традиционного мировоззрения.

Однако религиозная философия Раммохана задумывалась фактически для людей, находящихся в плену заблуждений, превратных представлений, весьма специфической морали, основанной на идее воздаяния, а также тотального социального контроля. В первую очередь это были его единоверцы. Каждое представление Раммохана опровергает так или иначе традиционное — и о человеке как части потока бытия, и о разнообразии и неравенстве качеств человечности в разных членах общества, и о следующей отсюда иерархической сословной структуре, в которую они встроены по факту рождения, и о зависимости посмертной судьбы от множества факторов, обозначаемых ёмким словом *карма* [Альбедиль 2005: 92—94, 98]. И тем более представление об *этическом* Творце, чья доброта и милость к человеку предполагает принципиально иное поведение его в земной жизни — иную этику. Потому не будет преувеличением утверждение, что Раммохан, формируя новый гуманистический взгляд на человека, возрождает не древние представления о его природе и не идеи философских школ; здесь возрождается, точнее, создается человечность — и как сущностное качество, отличающее людей от других живых существ, и как нравственный смысл, заключённый в бытии каждого в мире. Для этого возрождения недостаточно одного лишь восстановления индийского «осевого» представления о том, что «человеческая душа непреложно связана с таинственным нравственным порядком Вселенной, но она хочет в той или иной мере познать этот порядок и приобщиться ему» [Рашковский 1985: 165], здесь требуется пересмотр самого представления о человеке. Раммохану удалось это сделать — он, по сути, первым в Индии поставил *проблему человека*, и в этом состоял его философский прорыв.

Прежде в предметное поле индийской философии не входили вообще или находились на периферии вопросы об особой природе человека, о ценности его земной жизни и её содержании, о бытии человека в мире среди себе подобных — и *метафизически* равных, о жизни духа и её проблемах, о бытии с Другими, о содержании этики. Раммохан осмысливает эти вопросы в контексте религиозно-реформаторских устремлений, и в целом у него создаётся новое для Индии знание о человеке.

Особую природу человека Раммохан впервые обозначил в «Даре». Каждый обладает «естественным вдохновением, исходящим от Бога», — так философ обозначает духовную природу, которая вместе с разумом/интеллектом отличает людей от других живых созданий. Показательно, что это «вдохновение» пребывает в склонности человеческого рода к *общественной* жизни, а также в интуитивной способности отличать добро от зла [Roy 1982. IV: 957]. Интуитивные или естественные (как и представление о Боге/ином мире и душе) по происхождению представления о добре и зле вместе с интеллектом, данным

человеку Творцом, определяют идеальное/духовное происхождение самого феномена человека.

Вместе с тем, как проницательно отметил А. Д. Пант, в «Даре» мы находим мысль, что люди в целом не являются рациональными созданиями и их действия основаны на страхе. Они больше склонны подражать другим, нежели критически рассматривать собственное поведение. Привычка, а не рациональное размышление детерминирует их действия, а любая склонность к исследованию общепринятой веры рассматривается как результат «сатанинского искушения» [Pant 1988: 113]. Эта мысль, подобно многим в «Даре», присутствует и в трудах после 1815 г. и, по мнению индийского учёного, лежит в основе идей Раммохана об обществе и правлении. «И лучшие из людей, предположительно, не свободны от страстей и неумеренных желаний, которые часто берут верх над велениями разума или не могут освободиться от тех ошибок и недостатков, присущих человеческой природе» («Мират-ул-Акхбар», цитируется в английском переводе в «*Calcutta Journal*», 1822. 2 мая) [Pant 1988: 114].

Таким образом, проблема человека формулируется у Раммохана в виде противоречия между духовно-интеллектуальной и чувственной сторонами его природы, между его социальностью и нравственностью — и склонностью потакать низменным потребностям и страстям. Собственно, в обществе для решения этой проблемы с разной степенью успеха создаются институты — религия, образование и политика, но все они преследуют скорее общественные цели, нежели цели человека как существа духовного и разумного. Последние детерминированы его сотворённой (метафизической) природой и потому реализуются в области духовной жизни личности и в области этики.

Духовность, социальность и нравственность — три общих смысловых вектора бытия человека. Духовная природа человека проявляется в способности мыслить и верить и постулирует «вертикальное» отношение к Богу, обязывающее и к одухотворению отношений с миром и в социуме. Социальность — жизнь с Другими — есть проекция жизни духовного существа, и эта жизнь порождает особого рода проблему — взаимоотношения личности и общества. Социальность строится на горизонтальном отношении к Другому, императивно предполагающем этическое отношение. Поэтому нравственный вектор связывает вертикаль с горизонталью в сложной ткани бытия-в-мире и с посмертной судьбой человека. Отсюда религиозный гуманизм Раммохана можно описывать как систему идей, включающую размышления о духовной природе и смысле жизни человека, об отношении к Другому и об этике; эти три условных слоя мысли развёртываются в координатах духовной вертикали и духовно-социальной горизонтали и по-сему имеют общие смыслы и связи друг с другом.

Природа души, её связь с Богом-Творцом/Брахманом — продолжение метафизической линии философии Раммохана. Идеи, высказанные в «Даре», он развивает в переводах упанишад — в привычной индустрам терминологии. Это упанишады, в которых осмысливается бытие человека как существа метафизического, связанного с Брахманом и уповающего на бессмертие.

В «Мундака-упанишаду» (II.2.1) Раммохан добавляет мысль о постоянной связи людей с Богом, который назван «главной целью человеческого стремления», а далее поясняет, что вечный Бог — *источник дыхания, речи, разума, «так же как и всех чувств»* [I: 27], и в качестве идеала предлагает *«отвернуть все чувства от мирских объектов и направить ум к Верховному Сущему»*. Здесь же Бог назван *источником* представления об индивидуальности и различных её обстоятельствах³⁰, а также источником разума (intellect) и самосознания [I: 28—29]. Природа человека, таким образом, истолкована Раммоханом в соотношении её с непостижимой и вечной природой Божества — как преимущественно духовная, объединяющая разумность и чувства, неповторимость и обладание частицей универсального духа («Бог в сердце»), самосознание и стремление к Богу.

В «Катха-упанишаде» (I.1.20), где юный брахман Начикетас спрашивает бога смерти Яму о том, что ждёт человека после смерти, Раммохан вносит в соответствующий стих своё уточнение курсивом, что герой спрашивает *и о природе души человека* [I: 49], а в стихе, где этот вопрос разъясняется, добавляет значимые пояснения-интерпретации. Этот вопрос может разъяснить «только *лицо*, которое верит в то, что душа происходит от Бога, [тогда] сомнение в отношении её вечности исчезает; иначе же он необъясним и его невозможно показать»³¹ [I: 51]. Божественное происхождение души, принятое на веру, обуславливает трудность постижения её природы. Раммохан в духе традиции отождествляет душу с Богом, когда заменяет при переводе термины (например, Бога — на душу); трудно постичь душу из-за того, что она скрыта «представлениями, приобретаемыми с помощью чувств, и пребывает в способностях», но — «не исчезает даже при великой опасности и существует неизменно» [I: 52]. «Незримая, душа отлична от тела», — добавляет Раммохан в следующий стих и подчёркивает связь этого знания с судьбой человека после смерти: неизменность и вечность души определяют перспективы того, что философ называет «вечным блаженством» (final beatitude).

³⁰ В оригинале речь идёт об атмане, тождественном Брахману (см.: [Упанишады 1992. II: 182]).

³¹ Ср. в переводе А. Я. Сыркина с санскритского оригинала: «Нет здесь [иного] пути, [если оно] не объяснено другим [человеком]; ибо оно неподвластно рассуждению, тоньше тонкого» [Там же. II: 102].

Во Введении к «Иша-упанишаде» Раммохан высказывается о природе человека как таковой. Различая в ней физические и духовные силы, он уточняет, что первые — ограничены и не столь значимы, тогда как разум и моральные качества «обладают способностью почти безграничного усовершенствования». Поэтому, по мнению философа, человеку следует больше уповать на свои моральные силы, нежели на телесные, если он желает достичь удовлетворённости собой и приносить пользу окружающим [I: 73].

Общую краткую характеристику человека Раммохан дал во «Вторичной защите монотеистической системы Вед» (1817), когда отвечал на вопрос своего оппонента Шанкары Шастри «Кто Вы сами?»:

Я полагаю, что могу с уверенностью сказать, что я — малое зависимое создание, — как и все другие, подверженное мгновенным изменениям и внезапной смерти [I: 123].

В этом ответе о себе воплощено представление Раммохана о человеке во всех фундаментальных измерениях бытия — сотворённости, зависимости от множества обстоятельств и сил, равенстве с подобными себе, смертности. В сопоставлении с Творцом и его масштабным творением — вселенной человек действительно ничтожно мал (*roog*) и предельно уязвим подобно всем представителям человеческого рода, и в этом все равны и перед Творцом, и в отношениях друг с другом — в своей подверженности страданию, но не менее — в способности испытывать счастье (ведь созданы они, в конечном итоге, *по благовому замыслу*). В «Даре» Раммохан подчёркивал это экзистенциальное равенство всех людей и в счастье, и в страдании — независимо от их различий по какому бы то ни было (в трактате — по религиозному) признаку:

...Все они живут, в равной мере наслаждаясь блаженством неба, так же как и светом звёзд, красотой весны, падающим дождём, здоровьем тела, хорошим положением в обществе, красотой тела и души и т. д., так же как и равным образом страдают от одних и тех же неудобств и боли, мрачной тьмы, сурового холода, душевных болезней, стеснённых обстоятельств и болезней тела и души без всякого различия... [IV: 948].

Мощное влияние исламской идеи равенства обнаруживается и в ведантистских трудах Раммохана, в частности в «Апологии стремления к вечному блаженству», где он опровергает навязываемое всем верующим индуистам брахманистское утверждение о том, что спасение доступно не каждому человеку [I: 129—131]. По сути, он не приемлет традиционного увязывания социально-структурных и религиозно-институциональных различий с духовными потребностями и религиозными устремлениями человека — оно порождено людьми и не свя-

зано с общим замыслом Бога³². Но объективных различий между людьми Раммохан не отрицает, указывая на разный уровень интеллектуального развития людей, социальное неравенство и т. п.

Однако, несмотря на зависимость, уязвимость и смертность человека, он носит в сердце частицу Бога — душу: «Человек, который знает её и её чистую суть... преодолевает печаль и сомнения» [I: 53], — пишет Раммохан в переводе «Катха-упанишады». Но радость и смысл существования заключены не только в знании о душе, Боге и связи между ними — одним из значимых лейтмотивов трудов Раммохана является идея «утешения и счастья» (comfort and happiness), противопоставляемых зависимости и подчинению (imposition and servitude) [I: 116]. Это не только цель его практических устремлений (что можно видеть по контексту его реформаторских дискуссий и его заявлениям), но и указание на убеждённость Раммохана в том, что человек ещё до вечного блаженства достоин земного счастья [I: 71]. На смену традиционному мироотрицанию приходит идея значимости жизни в мире.

Важным вектором размышлений Раммохана о человеке стала тема взаимосвязи его земной жизни и конечной судьбы — эсхатология. Само высокое представление о Боге-Творце мира ставило вопрос о цели существования творения, наделённого душой, — цели метафизической, «вечной», и, соответственно, о смысле устремлений человека в земной жизни. Неудивительно, что в переведённых философом упанишадах тема посмертной судьбы человека — одна из главных, тем более что отстаиваемые Раммоханом единобожие, приоритет духа религии над предписаниями и ритуалами, высокая этика требуют вечного метафизического смысла. Понять, в чём принципиальная новизна эсхатологии Раммохана, сложно без представления о традиционной эсхатологии, явленной в текстах упанишад.

В древних упанишадах (VIII—VI вв. до н. э.) преобладает рассмотрение вопросов, касающихся индивидуальной эсхатологии — представлений о смерти и бессмертии, посмертной судьбе человеческой души — *атмана*. Индийская эсхатология существует в контексте представлений о циклическом времени, начинающемся после того, как Творец воплощается, создаёт мироздание из самого себя (Брихадараньяка-уп., I.1.2). В индуистских традиционных представлениях о времени космический/божественный цикл несоразмерно велик в сопоставлении с человеческими временными циклами, и потому мудрецы упанишад размышляют о посмертном бытии души. Есть три основные версии о том, что происходит с душой человека после смерти. **Первая** связана с идеей перевоплощения и нового рождения души в теле других живых существ. Даже если они и заслужили некоторый

³² В «Даре» на это указывает фраза о людях, «приписывающих Богу собственные измышления» [IV: 956].

период пребывания в «мире луны» («пока не иссякнут [плоды их добрых деяний]») [Упанишады 1992. III: 101], они возвращаются на землю для новых воплощений (см.: Чхандогья-уп., V.10.3—7; Брихадараньяка-уп., VI.2.16). **Вторая** версия предусмотрена для верующих и знающих истину — их души идут в миры Брахмана, где «они живут возвеличенные. Для них больше нет возврата» (Брихадараньяка-уп., VI.2.15) [Там же. I: 146]. Здесь уже появляется сотериологическая перспектива — спасение в мире Брахмана — Абсолюта от перерождений и вечного возвращения. **Третья** версия определяет путь для человека, познавшего Высшую Реальность — Брахмана/Атмана через осознание тождества с ним своей души (*атмана*), — он «освобождается из пасти смерти» (Катха-уп., I.3.10—17) [Там же. II: 106]; но это освобождение может достигаться ценой утраты сознания, поскольку атман/душа, осознав тождество с Брахманом, утрачивает видение множественности/двойственности. «Нет после смерти сознания», — говорит мудрец Яджнавалкья и затем заключает: «Поистине, таково бессмертие» (Брихадараньяка-уп., IV.5.13) [Там же. I: 131]. Тем не менее все три версии связывают конечную судьбу человека за гранью смерти с его действиями и поведением в земной жизни: каким бы ни представлялось бессмертие, его нужно заслужить, следуя пути праведности и/или способности познания Брахмана.

Метафизическую вечную цель жизни человека Раммохан обозначил как «вечное блаженство» (вариант — «вечное неизменное блаженство») [I: 15, 28—29, 39, 42] и в «Веданте», и в переводах упанишад. Речь у него идёт об индивидуальной эсхатологии. Земная жизнь связана со стремлением человека к бессмертию, отсюда — и вопрошание о посмертной судьбе (чему посвящены шлоки «Катха-упанишад»), и размышления о том, какие средства способны обеспечить спасение. В «Веданте» философ последовательно связывает почитание Верховного Сущего с перспективой достижения вечного блаженства и, ссылаясь на авторитет Вьясы и упанишад, перечисляет, какие действия не гарантируют спасения (соблюдение обрядов, присутствие на ритуалах сообразно варновому статусу, соблюдение пищевых запретов, почитание Бога только в специальных священных местах и т. п.) [I: 15—17]. Самыми действенными средствами на пути к вечному блаженству Раммохан считает следование Его повелениям, размышление о содержании Его закона и обращение к Нему сознания, но главное — следование Его моральным принципам — владение страстями и чувствами и совершение благих деяний (см.: [I: 15—16]). Вера, знание и добродетельная жизнь открывают путь к бессмертию. Благодаря обращению к упанишад Раммохан Рай восстановил духовную вертикаль *атман* (душа человека) — *Брахман* (Бог), погребённую, по его мнению, под грузом ритуализма, почитания множества богов («идолопоклонства»), стремления к воздаянию и кастовых предписаний.

На первый взгляд, эсхатологические представления Раммохана предзаданы упанишадами, и потому в его переводах встречаются все три версии конечной судьбы человека. Тема перевоплощения появляется в «Кратком изложении веданты» в виде ссылки на «Веду» — о том, что новых рождений и смертей избегнет тот, кто служит Верховному Сущему [I: 274], а в «Иша-упанишаде» значение 3-й шлоки решительно перетолковано:

3-я. Те, кто пренебрегает созерцанием Верховного духа, либо посвящая себя всецело исполнению церемоний религии, либо живя без религиозных идей, после смерти ПРИХОДЯТ В ОБЛАСТЬ ДЕМОНОВ, ПОДОБНЫХ разным небесным богам и прочим вымышленным существам, КОТОРЫЕ ОКРУЖЕНЫ ТЬМОЙ НЕВЕЖЕСТВА ³³ [I: 75].

Здесь вполне определённо подвергается сомнению возможное спасение и ритуалиста, и неверующего, тогда как вера и знание Верховного Существа устраняют печали и сомнения в посмертной судьбе. В перевод «Мундака-упанишады» (I.2.7) Раммохан вписывает толкование о бесплодности ритуалов и жертв и без истинного знания:

Невежды, считающие их (ритуалы и жертвы. — Т. С.) источником подлинного блаженства (bless), насладившись будущими удовольствиями, снова ввергаются в перевоплощения ³⁴ [I: 25].

Всякий раз толкование идёт в сторону усиления антиритуалистской направленности изначального текста и отвержения традиционно возвеличиваемых брахманами средств спасения. Третья версия — освобождение через осознание тождества души и Бога — у Раммохана тоже присутствует: бессмертие мудрого передано в переводе «Кена-упанишады» (II. 4. 5) как «поглощение Верховным Сущим» [I: 40] или как обретение полного слияния:

Мудрый, зная Бога как явственно пребывающего во всех созданиях, отбрасывает всякую мысль о двойственном, уверен, что есть только одно настоящее Существование, которое и есть — Бог [I: 29].

Так Раммохан вписывает в перевод и вишишта-адвайтистскую, и адвайта-ведантистскую позиции, словно не замечая их различий. В одной из песен, написанных для Брахмо Самаджа, Раммохан говорит:

³³ Ср. в переводе А. Я. Сыркина с санскритского оригинала: «[Мирами] асуров называют те миры, покрытые слепой тьмой; в них после смерти идут люди, убившие [в себе] Атмана» [Упанишады 1992. II: 171].

³⁴ Ср. в переводе: «Те глупцы, что радуются им, [словно] благому, снова достигают старости и смерти» [Там же: 179].

Знай, о разум, эта двойственность — не что иное, как Единство,
Не более, —
Так говорят провидцы, размышляя о Едином,
Кто существует, кроме Него,
Ханса, в сердцах всех существ,
Вездесущий.

[Roy 1973: 40]

Вполне традиционно здесь адвайтистское единство (отсутствие двойственности) — Брахмана и атмана. Однако метафизические представления философа о Творце и творении, человеке как *творении* Бога, о *равенстве* людей как божьих созданий перед лицом Творца, о *равной возможности* посмертного вечного блаженства, а особенно — об этическом характере Творца не встраиваются в традиционное мировоззрение индуистов.

Преобладает у Раммохана вторая версия — о спасении души в мире Брахмана, где она получает вечное блаженство, а об утрате сознания философ просто не говорит. Это хорошо видно по переводу «Катха-упанишад», которая по содержанию вся может быть названа эсхатологической. В ней незнание о существовании иного, незримого мира кроме зримого ведёт к постоянному попаданию в зависимость от смерти [I: 51], оно противопоставлено усилиям, которые предпринимаются для познания вечного Бога, для постижения тайного знания, полученного в ходе духовного наставления [I: 56—57]. Катха завершается утверждением о достижении бессмертия благодаря обретению знания и устранению невежества [I: 60].

Однако эсхатология у Раммохана иная, поскольку его Бог — *иной*, отличный от над-этичного Брахмана упанишад, этический Сушый (см.: [Швейцер 2002: 49—53, 203]), который добр и милосерден. Одного лишь знания и веры для того, чтобы снискать вечное блаженство, недостаточно — стремление человека к вечному блаженству в Боге должно быть уравновешено и обусловлено «духовной горизонталью» — этическим отношением к миру, прежде всего миру социальному, к ближним. В толковании упанишад и философии Раммохана как таковой и индивидуальная эсхатология этична, т. к. бессмертие связано с земной этической жизнью, с отношением к людям по «золотому правилу нравственности», с содействием их счастью, состраданием и милосердием. Согласно Раммохану, единственный истинный путь к бессмертию — это служение Богу через служение ближним; этическая жизнь обеспечивает счастье в земном мире, равно как счастье вечное и непреходящее.

Впервые «горизонтальное» — социальное измерение появляется у Раммохана в дискуссии с брахманом Субраманьей Шастри, который в своём труде заявил, что «ни небесных наслаждений, ни вечного бла-

женства» не достичь тем, кто не знает Вед, — только знатоку их позволено искать знания о Боге, но прежде он должен исполнять все ритуалы и предписания Вед и смрити без изъятия (см.: [I: 129]). Это элитистское притязание на истину в последней инстанции вкупе с разделением людей на тех, кому брахманы позволяют или не позволяют желать бессмертия, побудило Раммохана создать «Апологию стремления к вечному блаженству». Философ-реформатор сослался на авторитет Вьясы, который в «Веданта-сутре» оправдывает тех, кто достиг знания о Боге, минуя предписания и ритуалы, — поскольку в Ведах (упанишадах. — Т. С.) есть множество примеров тех, кто обрёл божественное знание безотносительно к своему социальному положению [I: 130]. Среди них были и женщины, не изучавшие Вед, но способные к постижению Бога. Но именно за социальный статус держится оппонент Раммохана, решая, кто достоин знания о Боге и спасения:

Более того, надо отбросить все сомнения, что шудры и прочие неспособны достигать знания о Божестве [I: 130].

Трактат завершается риторическим вопросом:

Если духовная часть Вед может сделать людей способными обрести спасение, поучая об истинном и вечном бытии (being) Бога вселенной и предписывая им слушать и постоянно размышлять об этих доктринах, то сообразуется с разумом и допущение, что *смрити*, и *агамы*³⁵, и другие труды учат этим же самым доктринам, позволяющим достичь вечного блаженства. Что ещё мы можем сказать? [I: 131].

Универсальность стремления к вечному блаженству души обуславливает универсальную возможность его обрести — таков смысл полемики Раммохана с С. Шастри. Но возможность эта обеспечена не буквой религии — ритуалом, тесно привязанным к социальному статусу человека, но его личными усилиями, устремлением к постижению Бога и своей связи с ним, и не меньше — этической — праведной — жизнью независимо от места человека в построенной брахманами системе.

Раммохан понимает «вертикальное» измерение универсального бессмертия как единство веры и знания человека о Боге, тогда как «горизонтальное» измерение человеческой жизни открывает путь к бессмертию, дополняющий веру и знание: служение Богу через служение ближним. Этическая жизнь обеспечивает счастье в земном мире, равно как счастье вечное и непреходящее. И потому Раммохан так последовательно и упорно борется против обрядоверия, предрассуд-

³⁵ Ага мы — религиозные тексты неведийского цикла (начало I тыс. н. э.), трактующие философские, йогические и ритуальные вопросы.

ков, суеверий, изуверских ритуалов (*сати*) и кастовых предписаний — они не только отвращают от подлинной праведности, но и закрывают человеку путь к «вечному блаженству».

Универсальная эсхатология, посвящённая судьбе мира и человеческой истории, у Раммохана не прослеживается, однако заданы общие координаты размышлений о последних смыслах, «последних вещах» (С. Н. Трубецкой). Вертикаль «Бог — человек» воздвигает вектор мышления о смерти, посмертной судьбе и бессмертии, а без размышлений о жизни, включающей горизонтальное отношение «человек — мир (природа и социум)», невозможно открыть эсхатологические смыслы бытия личности.

Раммохан Рай в «Даре» говорит об «общественном инстинкте» в человеке [IV: 947], что предполагает горизонтальное измерение его жизни с себе подобными, но Другими людьми. В его подходе религиозное отношение «Я — Ты» (М. Бубер) необходимо дополняется человеческим и социальным отношением «Я — Другой». Философия и практика Раммохана подтверждают верное замечание М. Бубера: «Слово того, кто хочет говорить с людьми и не говорит с Богом, не находит своего воплощения, а кто хочет говорить с Богом и не говорит с людьми, идёт по ложному пути» [Бубер 1999: 136].

Благодаря постижению универсальности жизни всех представителей человеческого рода, их потребностей и устремлений, Раммохан, по выражению М. Бубера, «преодолеl опыт ограниченности» [Там же: 149], вышел на иной, отличный от традиционного брахманистского уровень понимания. Поэтому можно говорить о постановке им вопроса об отношениях с Другим и — шире — о понимании Другого.

На эмпирическом уровне существует великое множество различий между людьми — и традиционное миропонимание Индии придавало этим различиям предельно возможную значимость, маркирующую неравный и неравноправный статус человека, не только принадлежащего к иной общности, но и внутри своей общности и группы. Раммохан увидел за различиями между группами и народами универсальность человеческого рода, происходящую от Творца — или, говоря словами М. Бубера, Вечного «Ты», а сами различия истолковал как результат усилий человеческих сообществ, создающих установления и предписания. Универсальность и общность людей в бытии в духе привели философа к мысли об императиве взаимодействия и понимания как цели и смысле отношения к Другому, в каком бы облике он ни представлял перед человеком — личности, группы, общности, народа. В письме к Ф. М. Талейрану (1832) Раммохан писал:

...Просвещённые люди во всех странах должны чувствовать желание поощрять человеческое взаимодействие и содействовать ему в лю-

бом виде через устранение, насколько возможно, всех препятствий к этому... [Roy 1962a: 502].

Соотнесённость и взаимодействие с Другим — и данность, и высокая цель, к которой человек стремится, — при условии «достаточного уровня разумения» и просвещённости. О необходимости Другого как Ты для человека, об открытости ему как условию роста говорил личный опыт Раммохана, в том числе негативный, когда он не был понят оппонентами, а последние не сумели донести до него смысла своей позиции, а также опыт его соотечественников. С процессом понимания Другого он связывал перспективы развития своей страны:

... Чем большим будет наше взаимодействие с европейскими джентльменами, тем больше будет наше усовершенствование в литературных, социальных и политических делах; этот факт может быть легко доказан сравнением состояния тех из моих соотечественников, которые использовали это преимущество, с теми, кто, к сожалению, не имеет такой возможности [IV: 917].

В реальной жизни Раммохан видел множество препятствий к взаимодействию и пониманию. Поэтому проблему отношения к Другому Раммохан поставил в плоскости *непонимания*.

Непонимание, точнее, негативное отношение к Другому предстаёт у Раммохана как порождение общественных условий и специфических отношений. Человек соотнесён с Другими прежде всего в группе, в которой рождён и воспитан. Будучи существом общественным, он подчиняется «постоянным правилам для разных периодов жизни и для совместного общежития» [IV: 947] и общественным законам, в которых содержатся ограничения и барьеры, препятствующие общению с Другими.

В «Даре» эта проблема показана на материале межрелигиозного взаимодействия. Религии «нередко превращаются в источник предубеждений людей друг против друга и причину физических и духовных горестей», и поскольку «каждая отдельная группа полагается на хорошие результаты их собственных действий и на плохие результаты действий последователей других религий в жизни после смерти, то ни один из них не может опровергнуть догмы других в этой жизни, но только сеет в сердцах семена предубеждения и разобщения вместо чистоты и искренности и считает, что другие лишены преимуществ вечного блаженства в ином мире» [IV: 947, 948]. Препятствие к общению с Другими в виде религиозных различий и социальных установлений, идущих от носителей неоспоримых догматов и поддерживающих их конформистов, для Раммохана очевидно: он перечисляет множество созданных людьми установлений, которые помимо положительного регулирования отношений отрицательно воздействуют и на взаимодействие людей с другими группами и народами и внутри об-

ществ. Эти установления усваиваются благодаря «привычке или воспитанию», а также через бездумное послушание и порабощение людей вероучителями (вождями, лидерами общины) вместе с некритическим восприятием аргументов, выдвигаемых богословами в поддержку различных положений веры.

Социально обусловленное разделение на своих и чужих (по любому признаку) закрывает общение с Другим, поиск и познание истины, объединяющие людей, а также преодоление ложных представлений.

От рассмотрения религиозного свободомыслия и инакомыслия Раммохан выходит на проблему ограничений, которыми общество сковывает инициативу человека. Это первая постановка проблемы взаимоотношений человека и общества в Индии Нового времени — в традиции проблема не существовала. «Для Индии с древности была характерна... ситуация, когда общественное целое предшествует любому отдельно взятому человеку, — отмечает М. Ф. Альбедиль, — более того, члены общества воспринимаются как обладатели различных и неравных качеств человечности» [Альбедиль 2005: 92].

В «Даре» Раммохан изначально констатирует разнообразие индивидов — по «особенностям природы и характера» [IV: 945], однако есть и понятие явно исламского происхождения — «совершенный человек», в которое укладывается представление Раммохана о подлинной природе человека. Однако общество состоит не из идеальных совершенных людей, что хорошо видно по отношениям религиозных общин. Вероучители по разным мотивам подчиняют себе людей — в большинстве своём это «несчастные, связанные послушанием и порабощением, *полностью утратившие понимание и душевное восприятие* (курсив мой. — Т. С.)» [IV: 946]. Отказ от интеллектуального усилия оборачивается для большинства зависимостью от элит и нравственной деградацией.

Раммохан ставит под вопрос традиционную первичность социального целого. Философу явно симпатичен индивид, близкий к идеалу совершенного человека, — познающий, общественно активный и моральный, «любой серьёзно настроенный человек», который «выказывает склонность к поиску истины», в частности в своей вере [IV: 945]. И особенно склонен человек к познанию в период взросления. Раммохан показывает, что все эти естественные — данные от Бога, отражающие самую суть человека — способности и устремления пресекаются обществом, прежде всего элитами. Одним сразу навязывают веру в истинность существующих установлений, других заставляют прекратить всякое усилие жёстким давлением, третьи становятся признанными сторонниками общепринятых представлений [IV: 945—946].

Онтологически данная принадлежность к обществу и склонность к взаимодействию с себе подобными приходят в противоречие с познавательными усилиями человека, поскольку социальное целое видит в

них угрозу сложившемуся порядку. Позже, в 1829 г., Раммохан представил это противоречие немного иначе — как соотношение свободной воли человека и правил поведения и жизни в обществе («мирских дел»). Абсолютное игнорирование предписаний — «своевольное поведение» — философ не приемлет как крайность: «действовать согласно нашим собственным желаниям противно как Священным текстам, так и разуму» [I: 137]. «Своевольное» регулирование поведения чревато разрушением общества, поскольку:

...Для своевольных всё едино — пища, подходящая для еды или нет, поведение пристойное и непристойное, желание законное или незаконное; он не руководствуется никакими правилами; для него действие, исполненное по его воле, — безупречно; однако воля всех — не такова [I: 130].

Полная свобода индивида от правил столь же неприемлема для философа, как и полное подавление человека и его свободы обществом, мелочно регулирующим каждый шаг и контролирующим всех своих членов. Раммохану симпатичны разумные правила и предписания — в том числе существующие в традиции. Они предупреждают противостояние в обществе множества индивидуальных воль и мнений, тем самым предотвращая конфликты и их следствие — гибель человеческих существ [I: 138]. Но не все предписания разумны и существенны, и потому Раммохан предлагает не тратить время на обсуждение их уместности или неуместности, но заниматься «обогащением ума».

По сути, Раммохан оспорил базовое положение брахманистской социальной доктрины о первенстве социальной структуры перед индивидом и изменил саму логику размышлений. У него Бог-Творец создаёт первым не общество, но человека с общественным инстинктом, соотносённым с другими: и хотя философ не говорит о генезисе общества, он представляет его как управляемое законами, правилами и установлениями, созданными людьми. Его гуманизм начинается с выведения в размышлениях на первый план человека — создания Божьего, и продолжается в размышлениях о его страдании и счастье, порождаемых обществом. И, судя по трудам Раммохана, общество действительно больше подавляет человека, нежели создаёт ему достойные условия развития, общения, познания и счастья. Независимо от того, пишет ли реформатор о брахманской монополии на интерпретацию текстов и о власти этой варны над индуистской общиной или о власти религиозных лидеров над массой верующих и т. п., хорошо видно, что мысль о доминировании общества над человеком пришла ему благодаря наблюдению за традиционным обществом. Несмотря на пользу от законов и предписаний, обеспечивающих жизнь и благополучие

людей и защищающих от своеволия, общество подчиняет человека себе. Неприятие этого подчинения личности структуре, застывания социального порядка и консервации зависимости людей роднит Раммохана с европейскими гуманистами XIV—XVI вв.

Жёсткое, а иной раз просто жестокое социальное давление на человека и связанное с этим страдание — проблема, занимающая мысли Раммохана-реформатора и отличающая его от европейских мыслителей Ренессанса. Говорить о счастье человека в земной жизни можно только тогда, когда он освободится от зависимости от застывших традиционных структур, институтов, установлений и представлений.

Вопрос о том, как обеспечить достойное бытие человека в мире — воплотить в жизнь его высокие устремления и желание счастья. Исполнение долга и стремление к вечному блаженству, по сути — вопрос о решении проблемы взаимоотношения личности и общества — Раммохан связывает с этикой, и в этой области он тоже производит духовную революцию.

Этический поворот, совершённый Раммоханом в истории индийской философии, был следствием этической революции в его собственном сознании, заключённой в постижении Бога как *этического* Сущего и проекции этического монотеизма в представление о содержании религии, о её духе. Понять смысл прорыва Раммохана в этой области легче, если представлять себе особенности традиционной этики индуизма.

Петербургский индолог А. В. Парибок отмечает: «Философской дисциплины, подобной европейской этике, т. е. а) позитивно изучающей и конструирующей понятия поступка, деяния, характера, нрава и пр. и б) созидающей нормативные понятия блага, зла и др., в Индии не возникло. В целом сфера этики поделена в индийской культуре между *дхармой* и *мокшей* (религиозным законом и освобождением. — Т. С.). При этом дхармой предписываются социальные нормы поведения, обязательные для каждого члена общества, но, поскольку они существенно связаны с его *кастой*, *варной*, возрастным статусом, трудноотделимы от обычного права, на долю этического остаётся немного. Понятия благого и злого обосновываются законом кармы» [Парибок 1996: 474—475]. Этика в традиционном обществе Индии была, таким образом, частью обоснования целей практики социальной жизни, указывала на должное и идеал, на смысл жизни человека, однако главную и определяющую роль в ней играли предписания *дхармашастр* (законодательных сборников) для разных варн и сложившиеся на их основе обычаи, а добродетельное поведение напрямую не связывалось с освобождением от перерождений (мокшей).

Со времён ведийских гимнов существует представление о всеобщем космическом порядке (*рита*), тождественном порядку нравствен-

ному. В упанишадах именно этическая сторона развита как интегральная часть учения о Брахмане/Атмане, а моральное поведение и жизнь — «как единство понимания и разума» [Radhakrishnan 1948. I: 210]. Однако сам Брахман упанишад сверхэтичен и, по замечанию А. Швейцера, учение о том, что человек во всех существах должен видеть себя и в себе все существа, брахманы «понимали лишь в том смысле, что и в нём содержится частица Мировой Души. Они не потребовали, чтобы человек, зная об этой связи со всем существующим, относился ко всем существам с участием и состраданием» [Швейцер 2002: 50]. Сверхэтичность Абсолюта отчасти преодолевается в «Бхагавадгите», где появляется мотив этичности Бога; этика *бхакти* требует нравственного поведения на основе признания этичности *личного* Бога. Такая вариативность представлений сама по себе не способствовала распространению и культивированию универсальных для индуистов ценностей этики. Этические компоненты присутствуют во всех школах индийской философии.

Брахманы позаботились о том, чтобы в морали доминировали статусные правила (предписания и запреты), и создали разветвлённую систему разнообразных санкций за их нарушение. Так был создан механизм торможения развития морального сознания ортодоксального индуиста, который держится за правила как основу своей праведности, но не видит особой беды в дурном обращении с ближними. Традиционная мораль индуизма неоднократно оспаривалась неортодоксальными духовными движениями, но это не помешало ей сохраняться и воспроизводиться по сей день.

Выдающийся культуролог и писатель Нирад Чоудхури убеждён, что индуистскому сообществу всегда недоставало этических ценностей, что выразилось и выражается прежде всего в том, что под «грехом» или «дурным деянием», требующим искупления, понимались и понимаются такие поступки, как убийство коровы, нарушение вегетарианства и т. п. «Моральные заповеди составляют только часть во внушительной массе запретов, которые регулируют каждый аспект жизни индуса. Для него, если он верен своей религии, есть цыплёнок — не меньшее преступление, чем мошенничество; бесстыдное насилие над девушкой не более предосудительно, чем взгляд на лицо жены младшего брата; допустить несчастный случай с коровой не менее пагубно, чем сбить человека во время быстрой езды. Если неумышленное убийство вовлечёт его в хитросплетения гражданского суда, то непредумышленное убийство быка опутает его сетями жреческого возмездия» [Chaudhuri 2003: 523]. Культуролог считает, что индуизм этически незрел, что выражается в неразвитом моральном сознании его адептов и неразвитом чувстве личной ответственности: «Моральная чувствительность и моральная жизнь не могут развиваться на основе одной лишь идеи воздаяния». Но главный недостаток этики

индуизма, согласно Н. Чоудхури, составляет «всеобщее и неискоренимое допущение, что боги подкупны (venal); это допускает и погрешимость божественного порядка, что позволяет людям в этом подражать богам» [Chaudhuri 2003: 528—529]. По мнению культуролога, подлинное моральное сознание в Индии создавали, хотя и без долговременного и зримого успеха, мыслители Индийского Ренессанса, прежде всего выходцы из основанного в 1828 г. Раммоханом Раем религиозно-реформаторского общества «Брахмо Самадж», а затем — неоиндуистские мыслители. Раммохан, а вслед за ним брахмоисты и неоиндуисты создавали новую этику и предлагали её как подлинную этику индуизма — с соответствующим моральным сознанием и моральными чувствами.

Для рассмотрения происходящего в области этики методологически плодотворной мне представляется концепция Поля Рикёра, различающего этическое и моральное. К первому относится всё, что оценивается как благое, ко второму — всё, что навязывается в качестве обязательного. Рикёр называет этикой стремление к совершенной жизни, а моралью — соединение этого стремления с нормами, которым одновременно свойственно притязание на универсальность и принудительность [Рикёр 2008: 205]. При этом этика включает в себя мораль, в которой превалирует деонтология — следование нравственным обязательствам — долгу. Долг же напрямую связан с целью этики, которую Рикёр формулирует как «цель благой жизни с другим и для другого в справедливых институтах» [Там же: 207].

Созданию новой этики предшествовало развитие индивидуального этического сознания самого Раммохана. Утверждение этического характера Бога и сообразного отношения к нему человека проявилось первоначально в «Даре» под влиянием ислама. Этика неразрывно связана для Раммохана с религией, а её варианты — с разнообразием религиозных представлений, в том числе предложенных «религиозными вождями».

Способность человека отличать добро от зла Раммохан мыслит исходящей от Бога, что априорно предполагает его этический характер. Эта способность — один из признаков равенства людей, и философ цитирует своего любимого поэта-суфия Хафиза, призывающего «дарить утешение сердцам людей» и «не причинять вреда ни одному существу» и называющего самым большим грехом причинение вреда другим [IV: 957—958]. Однако этика как стремление к совершенной жизни неодинакова у разных народов, поскольку отличаются *представления* о различии добродетели и греха. Для гуманиста-Раммохана грех — это вред, нанесённый человеку. И все искажения этого представления он связывает с деятельностью религиозных вождей, вероучителей и с подчинением им целых сообществ. В такой ситуации на

манипулировании со стороны одних строится безнравственное поведение других — невежественного большинства.

Они полагают, что их чистая вера в вождя — несмотря на то что они могут быть повинны в самых низменных действиях, таких как ложь, присвоение чужого, кража, супружеская измена и т. д., которые являются грехами в ином мире (т. е. духовными проступками) и вредными для общества (т. е. в этом мире), — это средство освобождения от их грехов [IV: 945].

У поступков, которые Раммохан называет грехами, — два измерения: духовное (грех как нарушение нравственного запрета) и социальное (грех как вред/зло для других людей), т. е. вред человека самому себе, разрушение благой жизни и вред обществу — разрушение его морали и потому — благополучия. Вместе с тем в реальной жизни обществ существуют системы правил, поддерживающих благосостояние и ограждающих людей от причинения зла друг другу; они отсылают к перспективе «получения вознаграждения и наказания за добрые и дурные поступки, совершённые в этом мире» — в мире ином, но также связаны со «взысканиями, налагаемыми земными властями». Благодаря этике, фактически основанной на страхе наказания за дурное деяние/грех, люди «воздерживаются от совершения незаконных деяний» [IV: 947].

И здесь философ впервые ставит проблему, которой носители, проповедники и защитники традиционной этики не видят: приносят ли пользу человеку и обществу *все без исключения* существующие правила поведения — включая правила соблюдения ритуальной чистоты, пищевые и прочие запреты, и возможно ли *все* их считать моральными? О том, что проблема в сознании Раммохана появилась в этой условной формулировке, говорит его *ответ* на этот вопрос — он решительно называет правила и предписания ритуального характера бесполезными, влекущими за собой трудности и лишения для людей и вред для общества — равно как искупление греха посредством ритуальных действий.

Имей эти воображаемые вещи какое-либо реальное воздействие, оно должно было бы быть общим для всех народов различных убеждений и не было бы ограничено верой и обычаями отдельного народа (см.: [Roy 1982. IV: 949]).

Вердикт Раммохана вполне ясен — далеко не всякое действие является моральным — правило и заданное им действие является моральным при соотнесении его с высокой верой в Бога-Творца. Но на момент создания первого трактата философ ещё не сосредоточился на содержании морали этического монотеизма; а этическая революция в

его сознании продолжилась под влиянием христианства и — шире — иудео-христианской традиции, основанной на чтении текстов Ветхого и Нового Завета в оригинале — на древнееврейском и греческом.

В 1816—1817 гг. Раммохан писал Джону Дигби в Англию:

Следствием моих долгих и непрерывных исканий религиозной истины стало то, что я нашёл наставления Христа *наиболее соответствующими моральным принципам и наиболее приспособленными для применения разумными существами* (курсив мой. — Т. С.), чем любые другие мне известные, а также счёл индусов... более суеверными и жалкими в исполнении их религиозных обрядов и в их бытовых интересах, чем другие известные мне нации на земле [IV: 928—929].

К этому периоду относится его тесное взаимодействие с христианскими миссионерами Серампура и совместная работа над переводом Библии на бенгали.

Возможно, само воздействие евангельских текстов на Раммохана Рая было настолько мощным и столь естественным образом вошло в его религиозную мысль, что в сознании его произошёл синтез индуистских и христианских компонентов. Вместе с тем он был убеждён в глубинном родстве всех религий и не заботился о строгом разграничении их по вероисповедным и институциональным различиям. Свидетельствует об этом и приведённое в воспоминаниях младшего современника реформатора Чондрошекхора Деба высказывание Раммохана:

Если религия включает блага самопознания и усовершенствованных представлений о Боге и его качествах и если система морали занимает подчинённое место, я определённо предпочитаю Веды. Но моральные заповеди Иисуса — это нечто совершенно выдающееся. Веды содержат те же уроки морали, но в разрозненном виде (цит. по: [Datta 1988: 97]).

Нельзя преуменьшить и влияние собственной религиозно-философской традиции на Раммохана Рая — на его трактовку этики индуизма безусловно воздействовала адвайта-веданта; недаром он заявляет о предпочтении комментариев к «Веданта-сутре» и упанишад, данных знаменитым философом-адвайтистом Шанкарой. Заявленный у Шанкары путь *джняны* — познания Высшей Реальности (Брахмана) через постоянное размышление о своём атмане, которое «сжигает всё топливо невежества» (Атмабодха, 42) [Шанкара 1969: 162] и ведёт к осознанию тождества атмана и Брахмана, прекрасно соотносится с утверждением Раммохана о насущной необходимости разума в религиозной жизни человека и с общей направленностью его трудов на рациональное обоснование веры. К тому же у Шанкары построена этика, сопоставимая с представлением о милости Бога по отношению к чело-

веку, о любви человека ко всем созданиям и вселенной, о жертвенности во имя других и отречении от эгоизма, о сострадании и любви — прежде всего в эмпирическом мире [Radhakrishnan 1948. II: 612—621]. К. Сатчидананда Мурти интерпретирует этику Шанкары как требование нравственной жизни для очищения ума ради достижения Брахмана: «Потом такой человек ведёт жизнь, свободную от страха и страстей, он занят тем, что делает добро людям» [Сатчидананда Мурти 1991: 206]. Этический компонент учения Шанкары был традиционным основанием для начала этической революции в трудах Раммохана.

В «Кратком изложении веданты» идея этического монотеизма обозначена как долженствование — контроль над чувствами и благие дела. Это долженствование обосновано стремлением к вечному блаженству; ритуальная сторона веры отодвигается на второй план, а на первом оказывается следование нравственным принципам. Во Введении философ связывает забвение этих заповедей с монополией брахманов на интерпретацию Вед [I: 3].

Чёткую аргументацию в пользу приоритета нравственных принципов монотеизма Раммохан предложил в предисловиях и введениях к упанишад. В них появляются основы нового истолкования индуистской этики, опирающейся на авторитет священных текстов, но идущей от связи человека с этическим Абсолютом. Это кардинально отличается и от традиционной этики брахманизма, и от этических представлений философских школ. Традиционная этика у Раммохана становится объектом бескомпромиссной критики.

Проблема, обозначенная в «Даре», в трудах калькуттского периода конкретизирована на материале современного Раммохану индуистского общества: это разрыв между моральным сознанием основной массы населения и высокими идеями этики священных текстов и философских школ.

«Иша-упанишада» — одна из самых коротких (18 шлок-двустий) и авторитетных упанишад. Она в стихотворной форме излагает размышления о пути к истинному знанию, об атрибутах атмана, совершенном и несовершенном знании и стремлении души человека к слиянию с высшим началом [Сыркин 1992: 24—25]. Текст, который предложил читателям Раммохан Рай под названием «Иша-упанишада, одна из частей Яджурведы, в соответствии с комментариями высокочтимого Шанкарачарьи обосновывающая Единство и непостижимость Верховного Сущего, и что только поклонение ему одному может привести к вечному блаженству»³⁶, — в высшей степени интересный теологический и реформаторский документ, сердцевиной его стало противопоставление религиозно-гуманистической этики единобожия традиционному ритуализму и кастовым правилам, отчуждающим личность

³⁶ Перевод «Иша-упанишад» Раммохана читатель найдёт в Приложении.

от её человеческой сути. Взятая вместе с предисловием и введением, «Иша-упанишада» позволяет описать содержание этической революции Раммохана Рая.

Предисловие к «Иша-упанишаде» задаёт контекст перевода. Раммохан заявляет о своей цели: представить перевод одного из священных текстов с комментариями, чтобы побудить соотечественников «изучить их содержание, не пренебрегая необходимым и умеренным использованием разума, и точно следовать их указаниям» [I: 71] — служить Творцу и ближнему. Этому предпослано развёрнутое опровержение аргументов, выдвигаемых в защиту повсеместно распространённых практик идолопоклонства как самими индусами, так и европейцами. Согласно реформаторскому кредо Раммохана, высокая вера в Единого Бога — единственное условие вечного блаженства и обязанность человечества, и потому оправданий для многобожия и идолопоклонства нет.

Общая картина, нарисованная Раммоханом в предисловии, — картина устойчивых верований в самые разнообразные предметы, в том числе рукотворные образы конкретных богов в разных регионах, суеверий и предрассудков, а также многочисленных иррациональных по содержанию ритуалов, церемоний и обрядов, тогда как все тексты традиции утверждают их второстепенную значимость. Понятие о Едином Боге современным индусам неизвестно, а вездесущность они приписывают разным почитаемым ими богам.

Если первоначально «вымышленные образы» и служили тому, чтобы помочь людям «удержаться от порочных соблазнов» [I: 64], и служили, по сути, *моральным* целям, то постепенно эта практика вытеснила почитание Единого Бога — при деятельном участии брахманов. Им в вину Раммохан ставит сохранение идолопоклонства и соответствующих верований. Зная об абсурдности поклонения богам и о действительном содержании священных книг, а также о «природе более чистого образа божественного служения (divine worship)», они привлекают немалую выгоду из поддержания существующей системы ради собственного благополучия. Корыстолюбие брахманов — подлинная причина идолопоклонства, невежества и, главное, разрушения моральных принципов в обществе [I: 66]. На индийском материале Раммохан показывает, как проявляются два взаимосвязанных феномена, названных ещё в «Даре»: одни (брахманы) манипулируют общиной, другие (небрахманы) бездумно подчиняются — с самыми печальными для себя и общества последствиями:

Их сторонники, также доверяющие своим лидерам, удовлетворяются идеей Божественной Природы, пребывающей в существе, похожем на них по рождению, облику и потребностям, и, естественно, очаровываются манерой поклонения, соответствующей их чувствам, но разру-

питательной для моральных принципов, плодотворной родительницей пред-
рассудков и суеверий [I: 66].

Не только простой здравый смысл, но и священные тексты подсказывают, что обычаи и ритуалы не идентичны вере и истинному служению Богу.

Красочная картина практик богопочитания индийского политеизма в Предисловии к «Иша-упанишаде» обращена не только к индийцам, но и к европейцам, склонным к оправданию идолопоклонства, — последние это делают по незнанию его ритуальных сторон и их следствий. По мысли Раммохана, представления политеизма и практики идолопоклонства не просто размывают представления об отношениях внутри общества, но провоцируют ссоры и конфликты внутри общины («установление позиции первенства порождает не только самые горячие препирательства, но иногда даже потасовки и насилие» [I: 67—68]); при этом сторонники обрядов и обычаев постоянно сами же их нарушают и изменяют [I: 71].

Введение, предваряющее перевод, раскрывает суть замысла Раммохана, поскольку содержит главную идею, вокруг которой строится его этическая революция. Он говорит, что «Иша-упанишада», как и другие части Священного Писания, «проповедует не только просвещённое служение Богу, но и чистейшие принципы морали» [I: 74]. Он заявляет, что его цель — приложить все имеющиеся в его распоряжении средства, чтобы «усовершенствовать их умы и привести их к *познанию более чистой системы морали* (курсив мой. — Т. С.)» [I: 73], т. к. истинная суть морали на данный момент его соотечественникам неведома — скрыта под спудом навязанных им «суеверных ребячеств». После отвержения политеизма и идолопоклонства и обоснования монотеизма в Предисловии Раммохан показывает соотечественникам их заблуждения и критикует заданные политеизмом представления о добре и зле. Коренной порок существующей системы морали Раммохан видит в попрании всех человеческих и социальных чувств из-за следования многочисленным кастовым предписаниям и жестоким обычаям — и всё во имя соблюдения чистоты касты. Эта система не считает злом действительно аморальные поступки против человека — убийство, кражу, лжесвидетельство, но позволяет их искупить бессмысленными ритуалами.

Суть чистой морали Раммохан выстраивает вокруг золотого правила — и на этот «всеобщий принцип» призвана указать «Иша-упанишада». Её перевод — это своеобразная *интерпретация*, трансформирующая оригинальный текст до практически авторского произведения. Такой трансформации подвергались практически все переведённые Раммоханом упанишады, что неудивительно, если учесть негласную традицию философов прошлого добавлять уточнения в виде фраз и

предложений в процессе интерпретации текстов. Р. Б. Рыбаков справедливо отметил «любопытную тенденциозность» переводов: «...Они сознательно адаптированы, подогнаны под его взгляды. С подлинным текстом упанишад он обращается зачастую очень вольно, переставляя акценты, усиливая их монотеистическую струю. Он стремится придать текстам некое сужающее и уточняющее значение, причём это уточнение всегда идёт по линии акцентирования именно антиобрядовой стороны» [Рыбаков 1981: 21]. В случае «Иша-упанишад» Раммохан расширяет и дополняет текст таким образом, что авторский текст выглядит как неотъемлемая часть оригинала, несмотря на обещание печатать дополнения курсивом. Текст упанишад служит авторитетом священной традиции древности, на которой основана, а по сути, создана Раммоханом новая этика. Если сопоставить текст перевода с оригиналом, то очевидно смещение акцента в сторону осуждения ритуализма, препятствующего достижению Бога верующим, и осуждения эгоизма, хотя в санскритском оригинале нет ни слова о ритуалах и последствиях их исполнения и упоминаются ведийские боги Агни, Яма, Сурья/Пушан [Упанишад 1992. II: 171—173].

По структуре и содержанию «Иша-упанишад» Раммохана условно включает три части. 1. Установление связи между почитанием Верховного Духа и этикой должного поведения, отречение от эгоизма и зависти, познание Духа (1—3-я шлоки). 2. Описание Верховного Сущего, включая его этические характеристики («извечно определяет для всех созданий сообразные им цели») [I: 76], что требует от человека доброго отношения ко всем созданиям Творца (4—8-я шлоки). Именно здесь Раммохан «вживляет» в текст «золотое правило морали» и совершает прорыв к открытию общечеловеческого содержания в родной традиции. 3. Обширное описание следствий, проистекающих из соблюдения ритуалов и поклонения божествам, а также бесплодность церемоний, отделяющих верующего от постижения Единого Бога (9—18-я шлоки). При этом ясно, что идолопоклонник жаждет праведного пути, искупления греха и посмертного воздаяния («наслаждения плодами наших дел»), но совсем не исполнение ритуалов ведёт к подлинной праведности.

Мысль о пагубности традиционной морали «идолопоклонства» для общества продолжается в предисловии к переводу «Катха-упанишад»: поклонение идолам (idol-worship) бесчеловечно по сути — те, кто уже отказался следовать этим практикам, по словам Раммохана, «изменили своё религиозное поведение в сторону возвращения достоинства человеческих существ» [I: 45]. По этому замечанию видно, что архаические и традиционные практики были антипатичны Раммохану унижением человеческого достоинства — превращением человека в некое приложение к «идолу», в прислугу, занятую ублажением бесчувственного изображения, но в реальности отчуждённого от высокой

жизни духа. Общество, состоящее из «идолопоклонников», постепенно разрушается — распадается «естественная структура общества» из-за предписанных людям «преступлений столь гнусного свойства, что их постыдятся совершать и самые дикарские народы, если только не будут принуждены к этому самой крайней необходимостью» [I: 45].

Сравнение с другими народами — абстрактное и конкретное (с греками и римлянами) — служит для ужесточения картины упадка морали индуистов. Когда Шанкара Шастри в полемике с реформатором указал на почитание идолов и аскетические практики в Древней Греции и подчеркнул их сходство с индуистами, Раммохан заметил:

...Хотя идолопоклонство в практике греков и римлян определено было таким же грязным, абсурдным и ребяческим, как и у современных индуистов, первое совершенно не было таким сокрушительным средством разрушения жизненных удобств и не было столь вредно для общественной структуры, как последнее. Современное индуистское идолопоклонство, заставляя следовать содержащимся в нём определённым действиям и пищевым ограничениям (которых, согласно столь почитаемой Махабхарате и другим повествованиям, никогда не соблюдали их праотцы), ввергает своих приверженцев в *полную изоляцию от остального мира и также друг от друга* (курсив мой. — Т. С.) и в постоянные неудобства и страдания [I: 119].

Иными словами, политеистическая религия индуистов с её практиками обуславливает масштабное *отчуждение* людей друг от друга внутри общины и всей общины — от других ей подобных и отличных от неё обществ и народов. В этическом плане отчуждение проявляется в том, что следование правилам и ограничениям, возведённым в абсолют, не оставляет места человеческому отношению к ближнему и потому заведомо допускает унижение и неблагоприятные поступки вплоть до преступлений. Более того, в системе всеобщего отчуждения просто нет места золотому правилу морали.

Раммохан противопоставляет «кодексу идолопоклонства» систему истинной религии с принципиально иной моралью:

...Эта система определяет грех как злые мысли, идущие из сердца, безо всякой связи с соблюдением предписаний о питании и других формальных вопросах [I: 46].

В оригинальном тексте «Катха-упанишады» (I.2.1—3) Яма говорит Начикетасу о различиях благого (знания о Брахмане) и приятного (знания о Брахмане), которые «оба... с различными целями сковывают человека. // Хорошо бывает тому, кто держится благого, гибнет цель у того, что выбирает из них приятное» [Упанишады 1992. II: 101]. Фрагменту с явной этической подоплёкой Раммохан придаёт иное значение: благое у него сразу названо знанием Бога, а приятное —

«ритуалами, производимыми ради воздаяния», последние исключают возможность вечного блаженства [I: 50]. Выбирая знание о Боге, человек выбирает этическое поведение:

Никто не может обрести знания о душе без воздержания от дурных деяний; без контроля над [своими] чувствами и умом, но не может обрести его и с твёрдым умом, полным желания воздаяния³⁷ [I: 53].

Продолжение этических размышлений Раммохана связано с теологическими дискуссиями с Шанкарой Шастри. Здесь реформатор показывает аморальность политеизма и идолопоклонства на примерах, которые подают своим поведением боги индуистского пантеона тем, кто в них верует. Боги пуран «полностью попирают всякий моральный принцип» [I: 98]. В отличие от оппонента, Раммохан смотрит на идолопоклонство «с великим ужасом, поскольку оно прямо ведёт к аморальности и разрушению социального благополучия (comforts)» [I: 112]. Раммохан подчёркивает, что с детства люди видят перед собой «любимых богов» и обучаются, наслаждаясь историями их жизни:

...Деяния, приписываемые им, — не что иное, как продолжительная череда разврата, чувственности, вероломства, неблагодарности, клятвопреступлений и предательства друзей. И может ли быть другое мнение относительно морального поведения лица, воспитанного в уважении к таким существам, которых он ежедневно вспоминает; лица, принуждённого верить, что повторения *святого имени* одного из этих божеств или пустякового приношения его образу или его почитателям достаточно не только для очищения и освобождения ото всех каких бы то ни было преступлений, но и для того, чтобы обеспечить себе будущее блаженство [I: 112].

Усваивая в процессе воспитания на примерах своих богов образцы морального (точнее, аморального) действия, индуисты воспроизводят сомнительное моральное поведение из поколения в поколение. Раммохан приводит несколько примеров, начиная с бога Кришны, самого любимого из аватар Вишну: он убил женщину (демоницу Путну), заставил женщин и девушек предстать перед ним обнажёнными, обольщал их, дурно обращался с ними и с их мужьями и родственниками и т. д. Столь же аморальны истории тантр о Кали и Шиве [I: 99]. Во «Вторичной защите монотеистической системы Вед» Раммохан повторяет свои филиппики об индуистских богах, напоминая об истори-

³⁷ Ср. в переводе А. Я. Сыркина с санскритского оригинала: «Не отступающий от дурного поведения, беспокойный, несобранный, // мятущийся разум, поистине, не достигнет его даже с помощью познания» (Атмана. — Т. С.) (Катха-уп., I.2.24) [Упанишады 1992. II: 104].

ях Махабхараты, где Кришна не только сам ведёт себя аморально, но и заставляет других (Пандавов) вести себя подобным образом.

Этика у Раммохана имплицитно связана с эстетикой — поклонение образам «безнравственных» богов неприятно и эстетически:

Посещения Калигхата или Бараханагора³⁸ всего в четырёх милях от Калькутты достаточно, чтобы уверить читателя в отталкивающей (unpleasant) природе их обожаемых образов [I: 119].

Из сложившейся ситуации Раммохан видит только один выход:

Пусть же Бог поскорее очистит умы моих соотечественников от той развращённости (corruptness), которую порождают все эти сказки, и приведёт их сердца к той чистой морали, которая нераздельна с истинным богопочитанием Его [I: 126].

Однако одного обличения аморальности идолопоклонства в переводах упанишад для представления позитивной «чистой системы морали» было недостаточно. В «неоведантских» трудах Раммохан представил *тезис* о необходимости распространения высокой этики, сердцевиной которой является золотое правило, выстроенное на положительном/человечном отношении к Другому. Для философа, понимающего индуизм как этический монотеизм, эта идея *первична*, поэтому он говорит о *возрождении* этой этики, поскольку она существовала в древности, но была забыта из-за утверждения идолопоклонства политеизма. *Антитезисом* в этих трудах выступила негативная оценка и нелицеприятное описание традиционной морали народного индуизма, категорически не соответствующей ни высокой этике древности, ни современным потребностям человека и общества.

Чтобы завершить это построение, которое мы описываем в терминах гегелевской диалектической триады, — прийти к *синтезу*, Раммохану требовалось более подробное и развёрнутое представление о системе «чистой морали» — и здесь одних упанишад было явно недостаточно. В 1820 г. Раммохан издал «Заповеди Иисуса», выступив как составитель и автор введения, которое свидетельствует о его предпочтении моральных заповедей в качестве лучшего средства служить Богу и создавать гуманное общество.

Я убеждён, что именно *моральные заповеди*, отделённые от других тем, содержащихся в Новом Завете, наиболее приемлемы, чтобы *произвести желательное воздействие на совершенствование сердец и умов людей различных вероисповеданий* и разных уровней понимания. <...> Этот простой кодекс религии и нравственного поведения замечательно

³⁸ Калигхат, Бараханагор — места, где расположены храмы, посвящённые Шиве.

подходит для того, чтобы обогатить человеческие представления о высоком и свободном понятии Бога, которому равно подчинены *все живущие творения без различия касты, положения и богатства...* и который одинаково доступен всем [III: 484—485] (курсив везде мой. — Т. С.).

Раммохан выбрал фрагменты Евангелий, руководствуясь соответствием «золотому правилу нравственности», чтобы, с одной стороны, показать, что этика составляет важнейший слой духа религий и религиозной жизни человека, а с другой — сделать религию человеческой, противостоящей в своих ключевых моральных нормах отчуждению, вражде и отношению к человеку как средству, равно как и доминированию общности над личностью. Фрагменты объединены вокруг четырёх императивов этики религиозного человека.

1. Следование моральным заповедям, которые удерживают от греха в помыслах и делах, т. к. грех происходит из сердца человека, а не извне, но также ведут раскаявшегося к Богу (см., например: Мк. 7: 18—23; Лк. 6: 44—45; Мф. 4: 15—17).

2. Грех как «злые мысли и дурные поступки» в отношении ближних. Грешник достоин сострадания и милосердия — по примеру Иисуса, обратившегося к обвинителям грешницы: «Кто из вас без греха, пусть первый бросит в неё камень» (Ин. 8: 7).

3. Милосердие и сострадание в отношениях между людьми, умение многократно прощать — это заповедь о любви к ближнему в действии (Мф. 12: 67; Лк. 10: 27—37; 15: 11—32).

4. Идея социального служения, основанная на примере и речении Иисуса «если кто хочет быть первым, пусть будет всем слугою» (Мф. 20: 26—27; Мк. 9: 34—36). Поэтому всё, что делается для людей, — делается во имя Бога (Мф. 15: 35—40), и лишь тот, кто заботится о ближних, а не о стяжании богатства для себя, достоин Царства Небесного и обретает его.

Раммохан пришёл к синтезу в этической мысли, который в терминологии П. Рикёра можно описать как путь к реализации «цели благой жизни», понимаемой Раммоханом как утешение и счастье [I: 74] в земном существовании. Показательно, что само слово «мораль» он понимает «в широком смысле, т. к. оно включает наше поведение (conduct) по отношению к Богу, друг другу и к нам самим» [III: 560]. Её всеобщность отражена в заповедях Иисуса, «наилучшим образом рассчитанных на то, чтобы вести человечество ко всеобщей любви и гармонии» [III: 558]. У философа различим целый этический проект.

Основание проекта — *жизнь с другим* — понимание постоянного присутствия рядом ближнего, заданное золотым правилом, и этической несостоятельности эгоизма. Это основа морального сознания — представление о счастье и интересах ближнего и возвышение над эго-

измом, и оно — универсально, как универсальны заповеди, данные Иисусом Христом «для регулирования поведения всего человеческого рода в исполнении всех требующихся от них обязанностей» [III: 548]. По убеждению Раммохана, они прекрасно подходят для тех, кто христианами не являются:

Этот простой кодекс морали... очень хорош, чтобы привлечь внимание и уважение таких людей и вести их по пути мира и счастья [III: 548].

Жизнь для другого — следствие преодоления эгоизма и развития моральных качеств, которые в условиях Индии подавлены «моральным поощрением преступных отношений между полами, самоубийств, убийств женщин и человеческих жертвоприношений» [I: 21]. Поэтому моральным императивом должно стать признание ценности земной жизни каждого и следующее из него сострадание и милосердие:

Сочувствие к страданиям и несчастьям ближних является для каждого, не поглощённого эгоистическими мотивами... скорее естественным, чем необязательным [I: 116].

Это деятельное сострадание, поскольку отношение к ближнему предзадано метафизически — отношением к Богу. В первом «Обращении к христианской общественности в защиту „Заповедей Иисуса“» Раммохан поясняет:

...Нет других средств достижения жизни вечной, кроме исполнения наших обязанностей по отношению к Богу, кроме повиновения его повелениям. Ведь цель и объект всех велений Бога — обучить нас исполнять наши обязанности по отношению к ближним нашим — что следует из сотен речений Писания (Мф. 25: 31—46). <...> ...Милостивый Отец вселенной принимает каждое доброе деяние и благотворение в отношении его созданий как проявление любви к Нему [III: 553, 554].

Императивы сострадания и созидания добра формулируют моральные чувства, на эмоциональном уровне поощряющие поведение, которое подчинено идее долга.

Жизнь в справедливых институтах выступает у Раммохана как смысл его реформаторских трудов — моральная жизнь обеспечивается естественным сочувствием к страданиям и несчастьям ближних и признанием долга. В дискуссии с миссионерами в ответ на обвинение в «оскорблении дела истины» самим фактом отделения заповедей от совершённых Христом чудес и от исторических событий Раммохан мотивировал свою позицию тем, что слово «моральный» приложимо и к религиозному, и к *гражданскому* состоянию людей [III: 549, 550], по-

сколько Иисус восстанавливает и осуществляет закон, данный в откровении и касающийся социального измерения жизни, выраженного в золотом правиле. Принципы человеколюбия обеспечивают совершенствование отношений в обществе благодаря их воплощению в нормах человеческого общежития и институтах. Раммохан пытается таким образом задать представление о должном — социальная жизнь (в справедливых институтах) есть прежде всего жизнь моральная — и тем самым указать соотечественникам на неё как идеал и цель.

Этическая революция Раммохана содержательно включает преобразования метафизического и религиозно-гуманистического плана.

Метафизически новую этику Раммохан строит на постулате о происхождении моральных принципов из императивов познания Бога как единого и вездесущего духа, определяющего смысл существования для всего мира. К. С. Кроуфорд верно замечает, что этика Раммохана «напрямую связана с метафизическими убеждениями»: «Он не использует свой разум, чтобы независимо установить некоторую систему морали в соответствии с намеренно избранными ценностями, но начинает с того, что здесь уже есть. Брахман здесь. Он един. Вся двойственность ложна. Открытие этих истин затем побуждает его устремиться к тому, что он считает обязанностью личности перед миром» [Crawford 1984: 180]. Цели, определённые Богом для своих творений, могут быть только благими и в конечном итоге — связанными с возвращением к духовному истоку через поклонение и постижение его. Высший смысл существования, таким образом, предполагает религиозное служение Ему, осуществляемое в возвышенных формах любви к Богу, размышлений о Боге, праведной жизни и служения ближним. И потому религия тесно связана с этикой. На это указывает и К. С. Кроуфорд, комментируя 6-ю шлоку «Иша-упанишад»: «Религия, таким образом, служит основанием для этики, которая утверждает и восславляет святость всей жизни». Учёный видит два аспекта в этизации религии Раммоханом: позитивный — этически ценная религия включает в себя веру в Брахмана и любовь к ближним; и негативный — религия с ограниченным моральным содержанием неподлинна и несвободна, что проявляется в сектантстве и идолопоклонстве [Ibid.: 186]. Действительно, этический монотеизм метафизически противостоит политеизму, моральные изъяны которого на фоне возвышенной веры в Единого Бога выглядят вопиющими: люди, вводимые в заблуждение брахманами, удовлетворяются идеей, что божественная природа пребывает в существе, похожем на них. Политеизм с его ортодоксией и идолопоклонством разрушителен для морали человека, социальных групп и общества в целом, т. к. способствует замещению добра злом, считая грехом отступление от ритуальных и социальных правил, а не дурное обращение с ближними.

Новая этика — этика религиозного гуманизма, вырастающая из метафизического обоснования этического монотеизма в мысли и наблюдения за состоянием морального поведения соотечественников. Раммохан признаёт разумными две группы обязанностей человека — «перед вашим единственным Творцом и перед вашими ближними» [I: 72]. Все остальные — продукт обычая, моды, интереса или прихоти людей и т. д., и потому они лишены того высокого смысла, который присущ первым двум группам.

В конечном итоге все созданные людьми правила, обычаи и предписания Раммохан трактует как препятствия на пути познания Бога и как способы поддержания невежества. Альтернативой им выступает отказ от иррациональных религиозных и социальных практик, обращение к здравому смыслу для различения благого и дурного в жизни человека и общества, критическое отношение к авторитету брахманского священства и, следовательно, личные усилия в преодолении невежества и страданий.

По содержанию предложенная Раммоханом новая этика проста: 1) следование моральным заповедям, связывающим благо человека с высшим смыслом его жизни; 2) представление о грехе как дурных мыслях и дурных поступках во вред ближним; 3) идея милосердия и деятельного сострадания в отношениях между людьми. Эта религиозно-гуманистическая этика предполагает ценность человека как творения Бога и придание высокого значения его земной жизни. Вместе с тем это рациональная этика, происходящая не столько от внешних требований социального окружения к человеку, сколько из сознания самого человека, считающего моральные императивы главными в жизни и руководствующегося ими в поведении. Иными словами, Раммохан Рай предложил воспитание людей в духе, обозначенном у И. Канта: «Звёздное небо надо мной и моральный закон во мне».

Смысл этической революции в религиозной мысли Раммохана Рая заключён в создании этики религиозного гуманизма, ориентированного на преодоление отчуждения человека от высокого содержания его бытия, преодоление страдания, вызванного внешними социорелигиозными установлениями, и обретение им «лучшего пути как временного, так и вечного счастья» [I: 72].

Словно в фокусе, в этой этике соединились устремления к свободе личности от жёсткого и жестокого давления традиционного общества, к свободе как соотнесённости с другими людьми — «дар соотнесения» (Е. Б. Рашковский) и к просвещённому принятию ответственности за себя и других не только перед миром, но и перед Богом. В этическом монотеизме Раммохана Рая обозначена высокая, но необходимая цель — гуманизация бытия человека сообразно потребностям общества Нового времени.

* * *

Ведущие темы и идеи Раммохана Рая в осмыслении проблемы человека позволяют утверждать, что его религиозный гуманизм представляет собой интеграцию антропологии в пространство индийской философии — с теми смыслами, которые в европейской философии намечены в знаменитых вопросах Канта, а в индийской мысли не были артикулированы. При этом Раммохан создаёт эти смыслы на основе синтеза индийской и западной религиозных традиций мысли и соответствующих им текстов, устраивая их диалог и согласование — благодаря признанию универсальности жизни духа. Смыслы, открытые в религиозном гуманизме Раммохана, условно можно считать ответами на вопросы Канта.

1. *Что такое человек?* Раммохан заявляет о нём как о творении Бога; в человеке соединены духовное, социальное и нравственное начала, и потому он призван к жизни духовной, обращённой «вертикально» к Богу, а горизонтально — к Другим, всем ближним и дальним — во исполнение благого замысла Творца.

2. *На что я могу надеяться?* Раммохан связывает смысл земной жизни с грядущим вечным блаженством, которое создаётся благодаря моральной (праведной) жизни на земле; равенство перед Богом независимо от всех внешних, в том числе социальных характеристик людей делает реальной эту перспективу для любого человека. Но в самой земной жизни человек может надеяться на утешение и счастье, на преодоление страдания и на сострадание ближних.

3. *Что я могу знать?* Ключевыми векторами человеческого познания Раммохан обозначил познание Бога (через сотворённую вселенную), понимание Другого и познание мира; всё это входит в реализацию замысла Божьего о человеке, как и его право на мир и счастье.

4. *Что я должен делать?* В жизни человек, по мысли Раммохана, предназначен к бытию с Другими в любви и гармонии, мире и счастье, однако в реальности человек испытывает страдания — больше, чем стремится к счастью, и в основном — из-за порабощения социумом, отчуждения и — собственного недостаточного разума. Поэтому императивной для каждого становится высокая этика, являющаяся средством изменения поведения (моральное сознание, моральное чувство и моральная жизнь) и преодоления страдания.

Размышления о страдании, отчуждении и несвободе человека явились сердцевинной религиозного гуманизма Раммохана — социогенность этих универсальных измерений человеческой жизни пробудила его сочувствие и противодействие; и из этих — вполне архетипических для индийской философии и культуры — представлений о страдании развилась социально-философская мысль Раммохана — направление, практически отсутствовавшее в индийской традиции мысли.

4. Понимание христианства и образ индуизма

...Родится человек
Над берегом Инда; о Христе ни слова
Он не слышал и не читал вовек;

Он был всегда, как ни судить сурово,
В делах и в мыслях к правде обращён,
Ни в жизни, ни в речах не делал злого.

И умер он без веры, не крещён.
И вот он проклят, но чего же ради?
Чем он виновен, что не верил он?

Данте Алигьери

Масштабную долю религиозной философии Раммохана Рая составляют его размышления, возникшие в полемике с христианскими миссионерами. В ней философ представил своё нетривиальное понимание христианства — Другой по отношению к его родной религии — на основе тщательного изучения текстов Ветхого и Нового Завета. Опыт понимания христианства оказался, по-видимому, смыслообразующим для создания нового, «реформаторского» образа индуизма и воплощения его в богослужебной практике Брахмо Самаджа.

Раммохан Рай был пионером понимания христианства в Индии Нового времени. Личный опыт общения с миссионерами, которым импонировало его критическое отношение к индуизму, а также наблюдение за богослужебной и социально-просветительской практикой христианских церквей в Индии побудили реформатора самостоятельно осмыслить Другое вероучение, обратившись *непосредственно* к Библии и беседуя с её смыслами.

До него в традиционном обществе Индии существовали две позиции в отношении христианства. Представители местного населения могли принимать крещение — первые общины возникли в Индии с I в. н. э. (см.: [Альбедиль 2011]). В середине XVI в. в Империи Великих Моголов появились и успешно проповедовали католические миссионеры из Португалии (см.: [Демченко 2011]). Однако большинство новообращённых происходили из низших слоёв индуистской общины, в том числе из неприкасаемых. По меткому замечанию М. Ф. Альбедиль, иноверцы «невольнo попадали под защиту одного из важнейших установлений индуизма, самоназвание которого — *санатана дхарма*, т. е. „вечный закон“. А вечный закон не может не предоставить место под небесами для всех — для христиан, мусульман, сикхов, джайнов и т. д.» [Альбедиль 2011: 103]. Через специфические брахманские технологии христиане были встроены в индийское цивилизационное пространство — они вошли в кастовую систему на правах «христиан-

ских» каст. Однако общее отношение брахманских элит к христианам определялось представлением о превосходстве собственного вероучения (см.: [Halbfass 1988: 172—196]) и безразличием к любым альтернативам, в том числе потому, что брахманистские доктрины вместе со следующими из них вариантами верований «народного» индуизма дают исчерпывающую картину мироздания и целей жизни. Такая позиция встроена в ментальность индуиста и даёт готовые альтернативные ответы на проповедь христианства.

Историк А. Б. Зубов верно описал эту особенность — позволю себе обширную цитату из его лекции: «Христианская проповедь среди народов Азии бесконечно затруднена. <...> Индуисты и буддисты в целом очень добродушные люди и... с удовольствием говорят о божественном. Но их никак не убедишь, что Христос им нужен. Вы им говорите: „Христос пришёл спасти. Он — Спаситель плоти, как учит апостол Павел“. „А зачем же нам спасать плоть? — отвечают индийцы. — От неё надо побыстрее избавиться, отбросить её. Если мы будем спасать плоть, то соединимся с ней; а нам не нужно соединяться с ней и с этим миром. Вы учите о грехопадении — в чём оно? Человек вообще существует в иллюзии, и надо отбросить иллюзию и соединиться с реальностью“. „Вы согласны, что реален один Бог?“ — спрашивает индуист христианина. Христианин говорит: „Да, абсолютной реальностью является, конечно же, только Творец, потому что творение вызвано Им, и это реальность как бы вторичного порядка“. „Ну так зачем же нам останавливаться на реальности вторичного порядка — мы сразу пойдём к реальности первого порядка, пойдём непосредственно к Богу, к Творцу, к Брахману. Зачем нам всё остальное?“ — заявляет индуист, и диалог прекращается. Почему-то так произошло в мире — и это тайна, которую на самом деле нелегко раскрыть, — огромный континент, где живёт более миллиарда людей, во все не страдающих от недостатка благочестия, мыслит о высших целях бытия совсем не так, как христиане» [Зубов 2016: 141—143].

С приходом англичан миссионеры особенно активно действовали в Бенгалии на востоке и в Махараштре на западе Индии. В частности, в Калькутте вместе с другими обосновались миссионеры англиканской церкви и пресвитерианской церкви Шотландии. Баптистским миссионерам Ост-Индская компания закрыла путь на свои территории, и им пришлось основать миссию в датской колонии Серампур (Шрирам-пур) в 1800 г. Эта миссия особенно преуспела в просветительской работе — перевела Библию на бенгали, открыла типографию, где печатала книги на бенгали и английском, издавала газеты и журналы, открывала начальные школы в деревнях. Но главной своей задачей миссионеры считали обращение «язычников» в истинную веру — в той версии, которую исповедовали.

Однако усилия по евангелизации населения Индии у всех миссий были более чем скромными. Брахманские элиты видели в проповеди христианства угрозу — и их влиянию, и самому индуизму, и делали всё от них зависящее для защиты его основ. Проповедь в народной среде была неэффективна — даже обещанные миссионерами вполне земные блага не создавали прочной общины новообращённых христиан. Миссионеры и сами видели собственный неуспех. Французский католический миссионер Лакруа утверждал, что после пятидесятилетней работы он не уверен, что обратил хотя бы одного, а аббат Ж.-А. Дюбуа (1765—1848) вообще пришёл к убеждению, что обратить индусов невозможно [Edwards 1980: 57].

В письме 2 февраля 1824 г. преподобному Генри Уэру — унитарию, главе Гарвардского колледжа — Раммохан Рай обрисовал общую ситуацию и результаты трудов миссионеров в Индии. Несмотря на заявления миссионеров об обращении множества «туземцев», многие признаются, что их упорная работа безрезультатна: обращено не более четырёх за пять лет. Это общая для разных миссий картина. В лучшем случае среди прихожан насчитывают восьмерых, в худшем — ни одного [Roy 1982. IV: 877—878]. Большинство новообращённых происходят из низких каст:

В такой населённой стране, как Индия, есть тысячи утративших касту несчастных, которых малейшая надежда на мирское вознаграждение может привести к немедленному изменению их религиозного исповедания, и их обращение в христианство — следствие безразличия к ним всей общины [IV: 880].

Особенно удручали Раммохана методы ведения проповеди — вознаграждение в 500 рупий за утрату касты при крещении, брак с христианкой из сельской местности и т. п. Неэффективность методов подтверждается резким снижением числа желающих перейти в христианскую веру, а также возвращением в лоно родной общины по прекращении подобного поощрения. Столь же малоэффективна проповедь в средних и высших кастах и слоях. Главная причина тому — неспособность миссионеров вразумительно объяснить индийцам тонкости учения и догматики христианства:

Доктрины, которые миссионеры защищают и проповедуют, меньше согласуются с разумом, нежели те, которые исповедуют мусульмане, а в некоторых положениях равно абсурдны, как и народная индусская вера [IV: 881].

Не лучше и апелляция к вере, не подкреплённая рациональной аргументацией, и к социальным благам, которые может дать обращение.

Раммохан, призывавший в познании теологическом сочетать веру и разум, разумеется, не мог признать и методов миссионерской проповеди с использованием приёмов «обличительного богословия» в отношении индуизма, с требованием слепой веры в догматы при неспособности дать им разумное объяснение. К тому же эта позиция и методы напоминали установки брахманов, претендующих на знание истины и столь же не способных разумно объяснить свои догматы, ритуалы и предписания.

Убеждение Раммохана в том, что каждая религия содержит в себе истину, хотя и отличается по формам и институтам от других, было действенным импульсом к поиску истины в христианстве — тем же методом, что он применил в понимании индуизма — от Священного Писания. В индуизме многочисленные течения и вероучительные традиции (*сампрадаи*) склонны ссылаться на авторитет священного текста, и Раммохан действовал аналогично в своём стремлении открыть подлинный монотеистический индуизм. Воспитанный в двух версиях «традиционного священнослужения» (термин Е. Б. Рашковского) [Рашковский 1990: 29], он обращался к изначальным текстам ислама (Коран) и индуизма (Упанишады), когда ему требовалось осмыслить их суть. И потому его желание понять христианство, читая Библию и в первую очередь Новый Завет, вполне адекватно для представителя религии, не знающей церковной организации как института, ведущего адептов к спасению и основанного на ряде вероисповедных догматов. Замечу также, что Раммохан стремится понять христианство как такое — минуя разнообразные его версии — католическую и протестантские. Объясняется это, на мой взгляд, тем, что само присутствие в религиозно-культурном пространстве Бенгалии разных христианских конфессий являло взору наблюдательного Раммохана известное сходство с индуизмом: различие направлений — общее происхождение (первоначальное христианство) и Священное Писание (Библия). Видимо, «индуктивным методом» он пришёл к изучению христианства от его истока — Евангелий, «от слов создателя и бесспорных наставлений его апостолов», и потому отказался соглашаться с любой доктриной, которой нет в Писании [III: 630].

Ключевым смыслопорождающим текстом, где собраны базовые идеи Раммохана о сути христианства, являются «Заповеди Иисуса», точнее — Введение³⁹ к ним. Основная часть составлена из фрагментов Евангелий от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, взятых Составителем⁴⁰ из английского перевода Библии⁴¹ — т. н. Библии короля Иако-

³⁹ См. перевод в Приложении.

⁴⁰ В «Обращениях» составителем Раммохан называет себя.

⁴¹ В его основе — с незначительными правками — перевод Уильяма Тиндала (1494—1536) — учёного, одного из лидеров протестантизма в Англии.

ва I (King James Version. 1-е изд. 1611). Хотя Раммохан и собирался перевести их на бенгали и санскрит, это ему не удалось:

...Продолжительная дискуссия (с миссионерами. — *Т. С.*) не только воспрепятствовала мне сослужить скромную службу многим соотечественникам разными публикациями, которые я собирался осуществить на местных языках, но вообще отвратила моё внимание от других учёных целей на целых три прошедших года [III: 679].

«Заповеди» — это и отправная точка дискуссии, в которой Раммохан создал три масштабных «Обращения к христианской общественности в защиту „Заповедей Иисуса“» (1820, 1821, 1823), четыре выпуска «Брахманического журнала», сатирический памфлет «В защиту идеи боговоплощения как общей основы индуизма и христианства» (под псевдонимом Рам Досс, 1823) и «Разговор миссионера с тремя китайскими обращёнными» (1823). Оппоненты Раммохана не оставались в долгу и производили тексты, в которых его понимание христианства и разъяснения (в высшей степени корректные!), а заодно и индуизм порицались в диапазоне от наклеивания ярлыков-штампов, характерных для идеологии миссионерства, и до прямых оскорблений⁴². Здесь они важны как контекст, стимулирующий его мысль.

Приложение к текстам Раммохана о христианстве данного в «Даре» герменевтического ключа проясняет многие трактовки, которые он так бескомпромиссно защищал. Более того, в тексты трёх «Обращений» явно вписаны идеи, впервые обозначенные в «Даре».

Во-первых, это чёткое различие духа и буквы, духовной сути и формы, в которую религия облечена последователями. Раммохан достаточно ясно указывает, что религиозные догмы не тождественны бытию Бога, могут быть предметом обсуждений и спора, но для религии они несущественны [III: 561, 612].

Каждая система религии принимает идею Бога и признаёт её как свой фундаментальный принцип, но отличается от других религий в представлениях о природе и атрибутах Божества [III: 612—613].

О христианстве философ говорит именно как о «системе религии», принятой первоначально Пророками и «восстановленной и осуществлённой самим Иисусом» [III: 551].

Во-вторых, это выведение на первый план фигуры основателя вероучения, который предлагает заповеди о Боге и человеческом бытии в мире (этику). Во «Втором обращении» Раммохан говорит о Христе как создателе (author) христианства и неизменно подчёркивает, что именно авторитет Иисуса из Назарета, его собственные слова служат

⁴² О содержании дискуссии см.: [Скороходова 2008б: 128—166].

проникновению в суть христианства [III: 608, 610, 614], а их «отрицание... подразумевало бы полное отречение (disavowal) от христианства» [III: 550]. По признанию Раммохана, «ничто кроме возвышенности Заповедей Иисуса в христианстве не привлекло с самого начала внимания Составителя и не возбудило его благоговения (!) перед создателем этой религии» [III: 614]. Более того:

...Никакая другая религия не может произвести ничего подобного тому, что могло бы состязаться с Заповедями, данными Иисусом, или хотя бы претендовать на то, чтобы быть выше них [III: 615].

В-третьих, это указание на роль последователей вероучителя в формировании догматов новой религии — тем более что в них возможно и развитие, и *искажение* первоначального вероучения и текста. По мысли Раммохана, подлинные (genuine) доктрины христианства содержатся в учении Христа и апостолов, но затем «они были искажены последующим смешением с политеистическими идеями, которые были близки греческим и римским новообращённым; они продолжили искажаться и в последующие эпохи» [III: 679—680].

В-четвёртых, это взгляд на религиозные институты как на творение сообщества и понимание роли воспитания и группового давления в создании некритической веры в догматы. Полемизируя с Джошуа Маршманом⁴³, Раммохан вполне согласен с его утверждением об антропогенной природе разногласий среди последователей Христа, как и с тем, что зло присутствует в природе человека, и затем в духе «Дара» связывает пороки религиозных институтов с деятельностью конкретных групп, а именно священников, которые «поощряют невежество и суеверия, фанатизм и нетерпимость, когда искажают слова ради дурных целей» [III: 611—612]. Раммохан заключает:

Порочность (corruption) человеческого сердца не может быть полностью искоренена, но можно избежать дурных результатов, которые происходят *от человеческих установлений* (institutions) (курсив мой. — Т. С.), когда известны их настоящие источники [III: 612].

Тем не менее наставники «разных сект» передают из поколения в поколение представления о враждебности мнений, не совпадающих с общепринятыми в их социорелигиозной группе. Наиболее действенным каналом для передачи и закрепления («увековечения») догматов Раммохан считает образование и воспитание [III: 612, 688]. Явные реминисценции «Дара» вписаны в следующее высказывание Раммохана:

⁴³ Маршман Джошуа (1760–1836) — глава группы миссионеров, основатель Серампурской баптистской миссии (1800), издатель газеты «Друг Индии». В текстах «Обращения» Раммохан называет его «Издателем».

Позвольте мне утверждать, что, по моему скромному мнению, ни один свободомыслящий и мудрый родитель не воспользуется доверием своих ничего не подозревающих детей для того, чтобы внушить им слепую веру в собрание трудных для понимания доктрин и нетерпимость к другим мнениям, истину или разумность которых они пока неспособны оценить. <...> По самой своей моральной ответственности родители обязаны дать своим детям такое образование, которого будет достаточно, чтобы сделать их способными использовать свой разум — как это свойственно разумным и общественным существам — и формировать своё мнение по религиозным вопросам, без враждебности к другим, из достаточного исследования Писаний и свидетельств и аргументов, предложенных наставниками различных убеждений [III: 689].

Общий смысл всех этих различий — отделение в религии вечного от созданного людьми, духовного, происходящего из метафизики бытия человека, и социогенного, обусловленного человеческими взаимоотношениями, включая власть.

Добавим к этому отмеченное А. К. Маджумдаром принятие Раммоханом базового учения всех семитических религий о недопустимости поклонения идолам и признание только Единого Бога, в также сомнение мыслителя в доктрине пророчества: он не был склонен принять Иисуса как основоположника единственно истинной религии, подобно тому как не признавал и Мухаммада пророком подобной религии [Majumdar 1975: 76]. Строжайший монотеизм ислама произвёл в своё время настолько сильное впечатление на Раммохана, что его искреннее желание понять догмат Троицы вместе с нежеланием и просто неумением миссионеров объяснять так и не устранили его недоумений и сомнений. Пророк Мухаммад подобным же образом упрекал христиан в многобожии, говоря о Троице как об Отце, Матери и Сыне. «Если вспомнить огромную роль, которую Богоматерь играет в культе, и совершенно ничтожную роль Святого Духа, толкование Мухаммада естественно, — замечает по этому поводу Г. С. Померанц. — Не зная богословия, судя только по литургии, по молитвам христиан, по их иконописи, трудно представить себе, что третья ипостась — Святой Дух» [Померанц 2010: 302]. Отечественный исламовед А. В. Малащенко отмечает трудность восприятия христианства именно мусульманами: «С точки зрения ислама, в христианстве есть множество нарушений единобожия. Главное — это... Троица, из которой проистекают все неясности. Например, как Христос может оказаться единосущным Сыном Бога? И удивление мусульман выглядит правомерным. <...> ... Главная трудность для честного восприятия христианства — то, что для него характерны сложные отношения *внутри Бога*» [Малащенко 2017: 23]. Неудивительно, что Раммохан впоследствии нашёл много точек соприкосновения и понимание у унитарии-

ев — протестантов, отвергавших догмат Троицы (см.: [Kopf 1975: 23—26; 1979: 3—15; Zastoupil 2010: 41—56].

Введение к «Заповедям Иисуса»⁴⁴ в сжатом виде представляет и понимание христианства, и все мысли Раммохана, вызвавшие отторжение у миссионеров, хотя Составитель и объяснил, что «не склонен входить ни в какие дискуссии» по догматическим вопросам [III: 484].

Исходя из религиозного универсализма — всеобщей веры в Бога, знания о вселенной как его творении и этическом законе, данном человечеству, — Раммохан утверждает, что ему удалось выявить из всего многообразия доктрин и посвящённых им трудов «*сущностную характеристику христианской религии*» [III: 483] — моральный закон человеческой жизни, обусловленный высоким и свободным понятием о Боге. Этот закон явлен в словах Христа (заповедях) о религии и морали. Дух христианства у философа, таким образом, заключён в вере в Бога и в нравственной жизни, тогда как к букве, форме философ относит «доктрины, которые отстаивают христианские авторы», а также разнообразие «догматов различных сект»⁴⁵. По этой причине они должны рационально проверяться всеми желающими, включая тех, кто христианами не является. Важно, что понимаемый так дух христианства обращён, по мысли Раммохана, ко всем без исключения людям — всему роду человеческому. Универсализм учения Христа, таким образом, преодолевает все социальные ограничения — включая утверждения христиан о том, что только признающие божественность Христа и догматы его религии могут быть христианами.

Христос как основатель вероучения в самом названии находится на первом месте: это его заповеди ведут человечество к Богу и способствуют благу (миру и счастью) в земной жизни и жизни духа («жизни вечной»). При этом Раммохан убеждён в возможности и необходимости обсуждения и изучения истории его жизни, как и роли его апостолов в становлении вероучения. Отвлекаясь от множества существующих конфессиональных трактовок христианства, философ ведёт диалог через тексты Евангелий с Иисусом Христом — его проповедями и притчами. Пока миссионеры не раскритиковали публикацию «Заповедей», Раммохан не уточнял своего понимания Иисуса Христа; следовавшие в ходе полемики разъяснения только усугубляли непонимание миссионеров, но именно благодаря этому философ изложил соб-

⁴⁴ См. перевод в Приложении.

⁴⁵ Термин «секта» Раммохан употребляет как индуист — здесь этот термин обозначает направления в христианстве, включая течения в протестантизме. «Секта» коррелирует с индийским термином *сампрадая* (бенг. *шом-продай*) — это направление в богочитании в индуизме, вероучительная традиция, обычно восходящая к определённому гуру.

ственную развёрнутую христологию и в целом интерпретацию христианства.

По содержанию «Заповедей Иисуса» очевидны ключевые компоненты понимания учения Христа как *сути* христианства; но понимание философом личности Иисуса проступает и в выборе фрагментов. История земной жизни от рождения до распятия и воскресения, вместе с совершёнными Им чудесами исцелений, изгнания бесов, хождения по водам, умножения хлебов и т. д., — полностью исключена. Иисус у Раммохана — прежде всего *Учитель*, проповедующий две главные идеи — веру в Единого Бога и этику любви к Богу и ближнему⁴⁶ (см., например: [Ш: 693]).

Учение Христа в «Заповедях» Раммохан представляет как этический монотеизм с ярко выраженным социальным содержанием, и все фрагменты так или иначе подтверждают идеи, высказанные реформатором в предшествующих религиозно-философских трудах. Единство Бога — «Господь наш Бог — единственный Господь» (Мк. 12: 29) — и первая заповедь «возлюби Господа Бога всем сердцем твоим, всею душою твоею и всем разумом твоим, и всею силою твоею» (Мф. 22: 37; Мк. 12: 29—30) вместе со второй — «возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф. 22: 39; Мк. 12: 31) свидетельствуют в пользу убеждения Раммохана в универсальности веры в Единого Бога у разных народов и в монотеистической сути христианства. В этих речениях — корень понимания Раммоханом духа этой религии и непонимания им догматов церквей.

Этические заповеди, притчи и беседы Христа составляют самую масштабную долю «Заповедей Иисуса» — главы из Евангелий от Матфея (5, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 18—20, 22, 25), Марка (4, 7, 12), Луки (6, 7, 10, 12, 15—18, 21). Раммохан не только вывел на первый план этическую проповедь Христа как *путь к жизни вечной* (а именно на вопрос фарисея о том, что делать, чтобы её наследовать, Христос отвечает — любить Бога и любить ближнего (Лк. 10: 25—27)) и подлинному благочестию в земной жизни, но представил её концентрированно, в виде непрерывной череды заповедей и притч, со всеми повторами, по-видимому, исполняющими у Раммохана функцию убеждения и даже суггестии (внушения). Так, всякий раз повторяются «золотое правило нравственности» (Мф. 7: 12; Лк. 6: 31), заповеди блаженства (Мф. 5: 3—11; Лк. 6: 20—21), любви к врагам (Мф. 5: 44—47; Лк. 6: 35), милосердия и т. д. Если помнить, что «Заповеди» предназначались не для миссионеров, а для соотечественников, то это перед ними Рам-

⁴⁶ Современный христианский богослов А. В. Мень, говоря о проблеме добра и зла, подчёркивает, что именно эти две заповеди — любовь к Богу и любовь к человеку Иисус Христос назвал важнейшими и в подтверждение рассказал притчу о милосердном самарянине (Лк. 10: 30—37) [Мень 1992: 37].

мохан воздвигает идеал социально и духовно должного поведения в жизни, с устремлённостью к «вечному блаженству», — постоянного нравственного деяния, образцы которого Иисус описывает в притчах, т. е. наглядно и доступно пониманию человека Востока с традиционным типом сознания.

Этическое учение Христа у Раммохана оказалось тесно привязано к критике догматизма, ритуализма, обрядности и сопутствующего им лицемерия священства. Он включает в «Заповеди» практически все диалоги Иисуса с фарисеями и книжниками, находя в них явные параллели своей критике догматизма индуистского брахманства и его пагубного влияния на общину. Так, словам Иисуса о том, что фарисеи навязывают людям тяжкое бремя невыносимых обязанностей, но сами их не исполняют (Мф. 23: 3—4) [III: 506—507], можно найти аналоги и в «Даре», и в предисловии к переводу «Иша-упанишады» [I: 66, 71]. Фарисеи Евангелий лицемерно почитают Бога на словах, а не в сердце (Мф. 15: 7—9), держатся за обряды, созданные людьми (Мф. 7: 9—13), подменяют слово и Закон Божий нелепыми обычаями (Мк. 7: 3, 13), забыв о правосудии, милости и вере (Мф. 20: 23), что оборачивается беззаконием в ситуациях, когда нужно противостоять злу. Особенно примечательно, что Раммохан, не включивший в свой текст ни одного фрагмента о чудотворении Иисуса, дважды (!) сделал исключение для случаев исцеления — сухорукого в субботу (Лк. 6: 6—9) и больной водяной (Лк. 14: 1—6) [III: 352, 519—520], дабы показать, что никакой догмат не может воспрепятствовать доброму деянию, т. е. этика ставится выше предписаний, правил, обрядов и социальных ограничений — они не могут препятствовать любви и состраданию, которые один человек проявляет к другому.

Наконец, тесно связаны с критикой священства фрагменты, касающиеся веры как личного общения с Богом, которому следует поклоняться в духе и в Истине (Ин. 4: 24) [III: 541]. У Иисуса Раммохан находит отклик своему отвержению посредников между верующим и Богом. Он включает в «Заповеди» фрагменты о молитве как действии глубоко личного («тайного») характера, а не открытого взорам («напоказ») (Мф. 6: 5—6), как о духовном бодрствовании в преддверии Царства Небесного (Мф. 24: 42; Мк. 4: 30—31), о подлинности молитвы сознающего свои прегрешения мытаря (Лк. 18: 10) и о действенной силе молитвы (Мф. 6: 8—9; Лк. 11: 1—9). Дважды Раммохан приводит «Отче наш» (Мф. 6: 9—13; Лк. 11: 2—4): предложенная Иисусом молитва полностью соответствует представлениям философа о Боге, этике, молитве и — конечной судьбе человека.

«Заповеди Иисуса», адресованные в первую очередь индийской аудитории (просвещённой, т. е. владеющей английским языком), были остро восприняты миссионерскими кругами, для которых книга, собственно, не предназначалась. На Раммохана наклеили ярлыки «языч-

ника» и «атеиста», и вина его была выведена из того, что он не включил в своё собрание извлечений из Евангелий упоминания о божественной природе Христа. Философа обвинили в «оскорблении дела истины» (преп. Деокар Шмидт) [Collet 1962: 115]. Отвечая в первом «Обращении к христианской общественности» на эти обвинения, Раммохан подчеркнул свою веру не только в Единого Бога, но также и «в истины, открытые в Христианской религии» — истины для всего человечества [III: 548].

Джошуа Маршман расценил труд Раммохана как принижение Христа до уровня вероучителя и основателя секты — подобно Конфуцию или Мухаммаду, тогда как христианином может быть только тот, кто верует в искупительную жертву Христа, в спасение им человечества и догмат Троицы. В ответ Раммохан подверг рациональному анализу все эти утверждения, стал разъяснять своё понимание личности Христа как вероучителя, создал собственную христологию и развернул собственное рационалистическое понимание христианства — проповедуемой в Индии Другой религии, в которой есть универсальная суть, близкая любому верующему в Единого Бога, религии с конкретными догматами, созданной последователями учения Христа.

Своими трудами Раммохан фактически поставил *проблему понимания христианства индийцами*, исходя из сложившегося в современной ему Индии противоречия между стремлением миссионеров распространять христианство среди местного населения и закрытостью сознания индийцев, не позволяющей не только воспринять учение Христа, но даже заинтересоваться им. Для самого Раммохана проблема складывалась из двух условных вопросов — о возможности, оставаясь в рамках собственного вероучения и не принимая слепо на веру ни одного из предлагаемых миссионерами догматов, рационально осмысливать учение, личность и образ Христа и о проекциях его заповедей в социальную жизнь: ответ на второй и есть трактовка христианства.

Учение Христа для Раммохана — прежде всего учение о вере в Единого Бога и об исполнении Его повелений, которые «предназначены для предоставления совершенного средства обретения жизни вечной, чтобы люди следовали им» [III: 551]. В «Обращениях» Раммохан уточняет содержание этого учения. Бог — прежде всего благой (beneficent) Создатель вселенной, к которому устремлены любовь и повиновение людей. Он «обладает совершенством всех свойств и независим от всех других существ», справедлив и беспристрастен, всемогущ и всемилостив [III: 551, 573, 603, 702, 714, 758—759], но также «нематериален и незрим» («Бог есть Дух» (Ин. 4: 12) согласно апостолам (1 Тим. 6: 1; 1 Ин. 4: 12)) [III: 579]. Раммохан уточняет во «Втором обращении», что «вездесущий Бог — единственный должный объект религиозного благоговения (veneration) — *един и неделим в личности* (курсив мой. — Т. С.)» [III: 566]. Это и есть подлинная доктрина хри-

стианства, которая явлена и в откровении, и во всей Библии и соответствует разуму и здравому смыслу — как любой монотеизм. Раммохан убеждён в необходимости защищать именно единобожие как проповеданную Христом истину и подлинную суть христианства, отвечающую и откровению, и разуму.

В настоящем (Третьем «Обращении» — *T. C.*) оправдании (*vindication*) единства Божества как данного в откровении в писаниях Ветхого и Нового Завета я обращаюсь не только к тем, кто искренне верует в книги Откровения и делает их образцом своей веры и практики и должен, следовательно, *глубоко чувствовать великую важность* божественных откровений, которые верно (*truly*) интерпретированы, но также — к тем, кто безразличен к религии и уже посвятил свой ум исследованию и открытию истины [III: 679].

На этом фоне аргументы миссионеров и буквальные интерпретации библейских текстов Раммохан критикует как отступление от догматов монотеизма и/или приписывание человеческих представлений природе Бога, которая непостижима. Возражая оппоненту, он не считает правильным «применять человеческий разум в качестве стандарта, по которому можно судить о том, что должно быть волей Божьей», — скорее такое действие можно считать богохульством и восстанием против Божьего Величия (*Majesty*) [III: 714]. Раммохану не нравится буквальный метод интерпретации любого священного текста, если речь в нём идёт о Боге. Многим Писаниям разных религий — и индуистским, и библейским — присуща образность, но философ предлагает искать за нею истинный смысл.

Утверждается, что Бог создал человека по своему образу и подобию. Ангелы всегда видят лик Божий на небесах. В Ветхом Завете, как и в Новом, Бог представлен как сожалеющий о сделанном, подверженный гневу, раздражению, печали, радости, любви и ненависти; как имеющий руку с кистями и пальцами, голову с лицом, ртом, языком, глазами, носом, ушами; сердце, внутренние органы, спину, бёдра, ноги; как сидящий, видимый, говорящий, слушающий, спящий, проснувшийся и т. п. Никто, способный к здравому размышлению, ни на миг не может вообразить, что эти и другие подобные описания Бога предназначены для буквального выражения понятия о таинственном и непостижимом Сущем [III: 563—564].

Раммохан говорит о коренной ошибке тринитариев — приписывании свойствам Бога — мудрости, милости, истине и т. д. — особого существования, пусть и связанного с Богом: тем самым незаметно для себя они разрушают монотеистический дух христианства.

Если мы припишем каждому из свойств Бога (*properties of God*) самосуществование, то нам необходимо придётся допустить, что помимо

Бога есть многочисленные существа (его атрибуты), которые обладают, подобно самому Богу, вечным существованием, — доктрина, которая доходит до грубого политеизма [IV: 761].

Меж тем все фрагменты и Ветхого, и Нового Завета, где атрибуты Бога олицетворены и названы вечными (например: Пс. 130: 7⁴⁷; Числ. 16: 46), они (атрибуты) являются не лицами Божества (Godhead), но аллегориями, которые, как и в других священных текстах Азии, служат для облегчения понимания смысла и придания большей силы его выражению. Более того, сама религия, основанная Иисусом, «подразумевает предельное возвышение над уничижением идолопоклонства» [IV: 857]. В полемике Дж. Маршман заявил, что «если Иисус не был Богом, то апостолы, первые святые и ангелы на небе повинны в идолопоклонстве, и Вечный Отец поощряет его». На это Раммохан ответил:

Чтобы отвести от Отца и Иисуса Христа обвинение в поощрении идолопоклонства, и от апостолов, и святых, и ангелов — грех идолопоклонства, достаточно процитировать Мф. 4: 10: *Αὐτὸ μόνῳ λατρεύεις* — «Его Одного почитай»⁴⁸. Это повеление Отца вселенной можно найти во Втор. 4: 13, оно повторено и сообщено христианам в самой возвышенной среди пророков форме (...), что достаточно *оправдывает* Бога и Христа от вышеприведённых обвинений [IV: 857].

Глагол *λατρεύω* в Новом Завете всегда приложим только к Богу, но никогда — к Иисусу и любому иному существу, и это правило строго соблюдают апостолы.

Бескомпромиссное видение монотеизма учения Христа и христианства как своего рода антиидолопоклонства указывает на присутствие исламских идей в сознании Раммохана и влияние Корана. Христианские богословы обращают внимание на то, что «Коран Авраамичен» и является «специальным свободным размышлением на библейские темы, в каком-то смысле имитацией Библии, равно обнимающей великую роль миссии Исы, сына Мариам, сына Девы, как признавал Мухаммад. Но ему представлялось, что абсолютный и простой монотеизм является, тем не менее, как изначальной, так и высшей стадией развития» [Мень 2013: 344]. Поэтому неудивительны слова Раммохана, что Иисус учит вере в Единого Бога как истинной религии, её духу, который первоначально провозглашён в Ветхом Завете. Не без влияния ислама философ принял ветхозаветный монотеизм за достаточное осно-

⁴⁷ В «протестантской» нумерации Библии Короля Иакова. В русском Синодальном переводе это Пс. 129.

⁴⁸ «Him only shalt thou serve» (Bible, King James Version), «Ему одному служи» (Синодальный перевод), «Его одного почитай» [Библия 2011: 1058].

вание для убеждения оппонентов в первостепенной важности единобожия в учении Христа и в Новом Завете. А. В. Мень отмечал: «Ислам — это Ветхий Завет, такой, каким он должен был стать ко времени появления Христа на земле», адресованным всему человечеству, универсальным; однако Мухаммад недостаточно по-человечески понял Ветхий Завет, плохо знал христианство, а известный ему поздний иудаизм замкнулся в национальных рамках. Мухаммад построил свой новый монотеизм «на Аврааме как на камне» — одном из ханифов, почитателей Единого Бога [Мень 2013: 342, 343]. Похожим образом действует и Раммохан, только основателем христианского монотеизма у него выступает Моисей: он заявил, что есть только один Бог — и нет другого рядом с ним (Втор. 32: 39).

Поистине, Моисей начал воздвигать вечное наставление в истинной религии, содержащее знание о единстве Бога и повиновении его воле и повелениям (commandments), а Иисус из Назарета завершил его здание и представил его закон в совершенстве [III: 606].

Для подтверждения Раммохан приводит те места из Нагорной проповеди, где Христос действительно «завершает» заповеди — призывает воздержаться не только от убийства, но даже от гнева (Мф. 5: 21—22), не допускать и мысли о прелюбодеянии (5: 27—28) и разводе (5: 31—32), призывает подставить другую щеку (вместо ветхозаветного ограничения отмщения по принципу «око за око») (5: 38—39) и — любить врагов (5: 43—45) [III: 606—607].

Когда оппонент Раммохана утверждает божественность Иисуса, его равенство в творящей силе с Богом (Иеговой) и называет его Словом (Ин. 1: 3), которым всё в мире создано, Раммохан отмечает некорректность его трактовки, фактически оспаривающей единобожие:

Мог ли Иегова, которому Издатель приписывает всемогущество, создать мир независимо от другого всемогущего существа, равного ему «в силе творения»? Если нет, этот мир должен быть в этом случае совместным произведением Иеговы и Христа, так же как и Святого Духа (которого Издатель не упоминает), и каждый из них должен зависеть от других в творении, подобно тем, кто совместно управляет концерном. Может ли Издатель указать любую секту или любой народ, исповедующий более грубый политеизм, чем этот? Единственное различие между его представлением и представлениями политеистов, на которое он сможет показать, будет только увеличение или уменьшение предполагаемого числа творцов, — различие, которое будет несущественным [III: 739].

Здесь ключевая фраза — «увеличение числа творцов» — со скрытой аллюзией на 51-й стих 4-й суры Корана об отсутствии сотовари-

щей у Бога⁴⁹. На этом фоне богословские и филологические аргументы о Христе как Логосе Божиим и Творце, пришедшем спасти человечество, не подкреплённые *верой*, были для Раммохана лишь попытками миссионеров обосновать (с нарушением логики и здравого смысла) свои внушённые и усвоенные с детства предубеждения. Движимые энтузиазмом адепты пренебрегают контекстами приводимых фрагментов Библии и историей событий, а то и прямо приспособливают фрагменты текста к доктрине и толкуют его буквально [III: 735; IV: 766—767, 772]. Буквальное толкование этого текста Раммохан также допускает — он обстоятельно рассматривает знаменитый начальный версет четвёртого Евангелия «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1: 1)⁵⁰. Он понимает стих как существование некоторого звука в Божестве (никакой звук не может существовать сам по себе), бывшего им самим, и предлагает свой перевод смысла:

«Изначально Слово Бога, или Откровение, проявляющее его волю и повеления, существовало с ним как сам Бог», — и тем самым словом Бог создал и установил всё. Так же и иудейский, и мусульманский, и индусский теологи убеждены, основываясь на авторитете признаваемых ими текстов, что Бог создал и установил всё в этом мире только своим словом (см.: Быт. 1: 3 и далее), и он передал это Откровение миру через Иисуса Христа (как свидетельствует Иоанн Креститель), — чтобы спасти тех, кто получил и уверовал в авторитетность этого Откровения [IV: 829].

Но само приложение термина «Слово» к Иисусу, по мнению Раммохана, — метафорическое, подобно отождествлению любви с Богом (Ин. 4: 8, 16). И потому не Творец-Бог в облике Христа спасает человечество, но прощение и спасение исходят от Бога, о чём свидетельствует Послание к римлянам апостола Павла (3: 24; 8: 32, 15, 16, 18).

Новый Завет заявляет, что Бог прощает человечество свободно, безо всякой платы (*equivalent*)... Эти фрагменты подтверждают идею оправдания *свободной милостью Бога* [III: 723—724].

В связи с пониманием учения Христа о Боге находится у Раммохана и понимание человека, которое непосредственно объясняет неприятие философом доктрины о богочеловеческой природе Иисуса. Раммохан обозначает свою позицию достаточно чётко: всё, что создано Богом, имеет *иную, не идентичную с ним природу* [III: 573].

⁴⁹ «Поистине, Аллах не прощает, чтобы ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает. А кто придаёт Аллаху сотоварищей, тот измыслил великий грех» [Коран 2006: 63].

⁵⁰ Синодальный перевод. В современном переводе: «Изначально был Тот, кто является Словом. Он был с Богом, и Он был Бог» [Библия 2011: 1165].

Из первых глав книги Бытия очевидно, что в начале творения Бог предоставил человеку своё подобие. Но разве Его подобие и власть (dominion), присущая Богу, сделали человечество участниками его дел? Разве Бог обожествил этими знаками отличия человека? [III: 574].

На взгляд Раммохана, все сотворённые существа подчиняются Богу — своему Творцу, в том числе все люди, не исключая Иисуса — Сына Божия, естественным образом имеют подчинённую и более низкую (inferior) природу в сравнении с Богом [III: 573; IV: 819] — недаром одно из любимых Раммоханом имён — Всевышний. При этом Бог пребывает в мире; Он — Бог для всех людей. Сотворённость по образу и подобию Божью не есть основание для отождествления людей с Ним — даже если в Библии они названы богами, как патриархи Израиля. И к Иисусу, и к патриархам это имя прилагается в *переносном* смысле, «хотя мы и находим их возвышенными уже самим этим словом — „сыновья Всевышнего“ (Пс. 82: 6) и „первородные Бога“ (Исх. 4: 22)... и даже самым славным словом — „Боги“ (Пс. 82: 6)⁵¹». Если бы образ и подобие были основанием отождествления природы людей с божеской природой, из этого следовали бы разные нелепые выводы.

Уже в силу своей сотворённости и подчинённости Богу человек призван к вере и следованию его повелениям: «Бог неизменно представлен в откровении как главный объект веры, принимающий поклонение и молитвы, исходящие из сердца» [III: 617], и Раммохан видит дух религии в молитве и заповедях морального поведения. В широком метафизическом и социально-этическом смысле дух религии в «Заповедях Иисуса» — это проявление любви к Богу «в делании добра (beneficence) нашим ближним», а не в следовании ритуальным предписаниям. Роль Иисуса в обосновании бессмысленности формальных практик для Раммохана очевидна по полемике с фарисеями:

Это был особый долг Иисуса: учить людей, что формы и церемонии являются бесполезными для Бога знаками почитания по сравнению с существенными доказательствами повиновения и любви к нему через практику делания добра своим ближним [III: 551].

Иисус учил людей прежде всего «служить Богу только в духе, но не в какой-либо форме или облике — человеческом или ангельском» (Ин. 4: 24; Мф. 4: 10) [III: 595]. В третьем «Обращении», обсуждая вопрос о жертве, принесённой Иисусом для спасения и искупления грехов, Раммохан цитирует и Ветхий, и Новый Завет, чтобы указать на преимущество духовного действия (покаяния в грехах и смирения) перед практиками жертвоприношения. Бог предпочитает молитвы и послушание как средство прощения — философ приводит цитаты из

⁵¹ В Синодальном переводе «Сыны Вышнего» и «Вы — Боги» (Пс. 81: 6).

Псалтири и книг Пророков, в которых жертвой названа молитва (Пс. 41: 2 ⁵²), возвращение злодея на праведный путь (Ис. 55: 7) и собственно повеление Бога следовать его воле, а не приносить жертвы (Иер. 7: 21, 23) [III: 703—704].

В «Обращениях» Раммохан обосновывает своё убеждение, что именно этические заповеди Иисуса ведут человечество к миру и счастью и в религиозной, и в гражданской сферах жизни, т. к. «они не оправдывают никакого возмездия даже в отношении врагов и умирят человеческие страсти» [III: 549]. Его оппонент Дж. Маршман заявлял, что для спасения недостаточно одних лишь извлечённых из Евангелий заповедей, если человек не признаёт божественности Иисуса, искупления им грехов и других доктрин христианства. На это философ отвечал, что их вполне достаточно, чтобы привести к жизни вечной уже потому, что они освящены *авторитетом* Самого Основателя христианской религии, Его личным примером, явленным всей жизнью, и самим Его словом [III: 568, 569, 570, 693]. Иисус подчёркивает, что все эти заповеди представляют собой повеления самого Бога, данные в откровении — начиная с Моисея (Законы) и пророков, т. к. в них перечислены все обязанности человека и всё, что необходимо для его спасения [III: 551, 555]. Исполнение главных повелений Божиих — любви к Богу и любви к человеку — есть путь в Царство Небесное (Мф. 7: 12, 21). Все включённые в сборник заповеди Раммохан считает содержащими эти два повеления, избранные Иисусом как воплощение «всех божественных повелений, содержащихся в писаниях» [III: 569—570], которым он требует повиноваться (Лк. 9: 28; Ин. 19: 15).

Если бы проявления любви к Богу во всей полноте наших сил и к нашим ближним как к самим себе были бы практически невозможны, как это доказывает Издатель (с. 112), или будь необходима любая другая доктрина, чтобы вести к жизни вечной, Иисус из Назарета (к чьей правде (veracity), доброте, откровенности и совершенству мы, к счастью, убеждённо испытываем внутреннее доверие), не мог бы, соответствуя своему долгу (office) Христа Божия (the Christ of God), завещать законнику повиноваться этим двум повелениям и не смог бы обещать ему жизнь вечную в награду за такое повиновение (см.: Лк. 10: 28 — «*Поступай так, и будешь жить*» ⁵³), поскольку человек, обладающий здравым смыслом и здоровой человечностью (common humanity), не будет побуждать другого к тщетному труду, пытаясь сделать невозможное, как и обманывать его обещанием вознаграждения при условиях, которые не в силах обеспечить; как не может человек, в котором пребывает вся истина и который послан с божественным законом вести человечество своей проповедью и примером, внедрять заповеди, которым бесполезно следовать [III: 570].

⁵² В Синодальном переводе — Пс. 41.

⁵³ Речение передаётся в современном переводе [Библия 2011: 1141].

Раммохан доказывает, что умаление и отрицание значения заповедей унижают достоинство Иисуса, обесценивают его любовь и верность ему, отсюда и христианство становится «существующим только в теории». Между тем именно в заповедях содержится «всё, что существенно в практическом христианстве» [III: 571—572].

В двух ключевых повелениях выражена *универсальность* всех заповедей, обращённых к каждому человеку и ко всему человечеству [III: 612, 694]. Иисус предлагал именно божественные заповеди ученикам, законникам и всем, кто внимал его словам, поскольку все они не были безгрешны — напротив, нуждались в наставлении в праведной жизни и покаянии:

...Очевидно, что род человеческий слаб и столь склонен заблуждаться из-за преходящих соблазнов удовольствий, что и лучшие и самые мудрые в нём далеки от строгого соблюдения божественных повелений и постоянно пренебрегают обязанностями, которые они должны исполнять в отношении Творца и своих ближних; тем не менее, опираясь на многочисленные обещания, содержащиеся в Священных Писаниях, мы должны лелеять всякую надежду на блаженство прощения от милостивого Отца Небесного через наше покаяние, которое, как заявлено, есть единственное средство снискать прощение за наши ошибки (failures) [III: 571—572].

Покаяние и есть начало пути в жизнь вечную — по мысли Раммохана, этому учит Иисус, утверждая, что Бог милостив к грешнику — в притче о блудном сыне. Грешники, а не праведники (Лк. 5: 32) — главная цель миссии Иисуса; им он обещал прощение после покаяния [III: 695—696]. Искреннее покаяние — единственное средство прощения по учению Иисуса, т. к. он хорошо знал, что люди не способны всецело подчиниться заповедям.

Христианство как религия, таким образом, для Раммохана воплощено в заповедях Иисуса Христа и, по сути, тождественно его учению. Это практика одухотворения человеческой жизни верой и любовью к Богу и непрерывного морального поведения как искупления грехов и пути к Нему. При этом мыслитель убеждён, что самый дух доктрин, данных Иисусом, в Евангелии описан достоверно и полно — в отличие от всех трудов Иисуса, из которых евангелисты передали лишь малую часть (Ин. 21: 25) [III: 555]. Что же касается проповедуемых миссионерами догматов, то их Раммохан просто не находит в Евангелиях. Более того, свои действия по разграничению учения Иисуса и исторических частей Нового Завета и «тайных догм» (которые, в отличие от первого, могут быть предметом обсуждения) философ сравнивает с аналогичными действиями ортодоксальных христианских авторов, публикующих «извлечения из Ветхого и Нового Завета... под разными обозначениями и для различных целей» [III: 548].

Миссионеров-баптистов в лице Дж. Маршмана и преп. Деокара Шмидта особенно возмутило, что Раммохан проигнорировал все совершённые Иисусом чудеса. Философ объясняет свою избирательность — сначала тем, что в Новом Завете нигде не говорится о значении *знания* о тайнах и исторических событиях в качестве *заповедей*, ведущей к спасению. По его мнению, описанные в Евангелиях чудеса «должно быть, сильно воздействовали на умы тех, кто был их свидетелями, и тех, кто без подобных свидетельств был склонен подвергать сомнению авторитет учителя»: «Если бы все эти доктрины сами по себе производили надлежащее впечатление, то не было бы необходимости прибегать к описанию чудес» [III: 555]. На его соотечественников-индуистов описание чудес не действует, т. к. боги и святые, в которых они верят, совершали намного более удивительные поступки. О столь же удивительных чудесах, считая их истинными, расскажут и джайны, отличаясь от индусов только тем, что первые «рассматривают данную их богам и святым силу вершить чудеса как исходящую от Верховного Божества, а джайны заявляют, что все эти поразительные деяния исполнены Асури Шакти, или демонической силой» [III: 615].

Стремившийся понять христианство извне, со своими выстраданными убеждениями и исламским влиянием, не знающим ни целителей, ни чудотворства, Раммохан воспринял чудеса как сходные с чудесными событиями индуистских текстов и преданий. Об этой ситуации пишет отечественный философ и религиовед С. С. Аверинцев: «Без определённых презумпций, даваемых верой и вероучением, сюжет чудотворства вызывает неизбежные ассоциации с действиями и притязаниями мага — самозваного или, ещё того тревожнее, настоящего» [Аверинцев 2005: 137]. Миссионеры требовали от Раммохана именно веры, отделённой от любых попыток рационального осмысления её объекта (в данном случае чудес). Они были озабочены отстаиванием апокалиптического, «кальвинистского» Христа, приносящего «не мир, но меч», но не были готовы объяснять, тем более иноверцу. Между тем объяснение рациональное и не отменяющее веры возможно: «Христос во множестве эпизодов вновь и вновь действует как чудотворец и экзорцист таким образом, что речь идёт не об одном или другом чудотворении, но о делящемся чудотворстве, внутри процесса которого эти эпизоды получают своё место... Чудотворение выступает как будничная, повседневная фон движущегося вперёд евангельского повествования», — и в этом ещё одно проявление его историчности [Там же: 143, 149].

Затем Раммохан пояснил своё отношение: он исключил чудеса «без намерения выразить сомнение в их достоверности или третировать их таким исключением» [III: 614]. Философ считает, что Иисус обращал свои чудеса «только к тем, кто сомневался либо в своей вере,

либо в том, что Он есть обещанный Мессия, а также к тем, кто требовал от него доказательств для утверждения в своей вере» [III: 613], и приводит в подтверждение цитаты о том, что ученики Иоанна Крестителя могут сообщить об увиденных исцелениях (Мф. 11: 2—4), о том, что Иисус делает работу Отца (Ин. 10: 37—38; 14: 11), и — о блаженстве тех, кто уверовал без доказательств и чудес (Ин. 20: 29) [III: 613—614]. Упомянутые чудеса исцеления больных в индийском контексте обозначают смысл, который проходит через этику и социальную мысль Раммохана, но им в процессе полемики не осознанный: смысл евангельских чудес как *актов сострадания*, на что обратил внимание Е. Б. Рашковский (в личной беседе, апрель 2018 г.).

Единственным аргументом в пользу истинности чудес Евангелий Дж. Маршман привёл свидетельство апостолов и других лиц. Раммохан возразил, что есть разные по качеству свидетельства — так, «враги Откровения» (фраза явно заимствована из арсенала миссионеров) разграничивают явления природы, доступные восприятию человеческими чувствами, и «экстраординарные факты, выходящие за границы общего опыта и приписываемые прямому вмешательству Божественной силы» [III: 615]. И снова в тексте присутствуют идеи «Дара», завуалированные ссылкой на «врагов Откровения», — приписывание чуда действию сверхъестественной причины. Поэтому Маршман необдуманно использовал доказательство через ссылку на свидетельство, приложимую к рассмотрению любых чудес, допускаемых без исключения как факты, исполненные людьми, в данной стране признаваемыми святыми. Раммохан подтверждает свою позицию о малой значимости «чудесных отношений, найденных в божественных писаниях», но оговаривается, что сам он никогда не приравнивал чудес Нового Завета к «нелепым историям своих соотечественников» [III: 614—615], а вопрос о чудотворении в Евангелиях достоин особого обсуждения.

Факты чудотворства (в частности, изгнание бесов) Раммохан объясняет, ссылаясь на слова Иисуса, когда он противостоял обвинениям иудеев, которые приписали его чудеса действиям Вельзевула (Мк. 3: 30; Мф. 12: 24). Иисус ответил словами, что хула на Духа Святого, который побудил его совершить чудесные деяния, не будет прощена (Мф. 12: 24—37) [III: 620—621]:

И разве не очевидно из вышеприведённых слов самого Иисуса, что термин «Святой. Дух» — это синоним господствующего влияния Бога? И разве не была сила, которой Иисус осуществил свои чудеса, того же происхождения, что и сила, которой дети Израилевы осуществляли свои? [III: 622].

Это объяснение чудес Иисуса — тоже в духе «Дара»: они возможны как действие всемогущего Бога через человека; Творец не создаёт

невозможного, но это не означает, что нельзя объяснить истинной причины чуда, коль скоро оно действительно было как факт.

Вопрос о чудесах имел самое непосредственное отношение к предлагавшейся Раммохану миссионерами трактовке личности Иисуса Христа — его божественности, включающей вездесущность, непостижимость его природы, власть прощать грехи, всемогущую силу, власть судить всех на Страшном Суде, необходимость поклонения ему как Богу и связь Его с Богом-Отцом в таинстве крещения [III: 573]. Философ решил проверить все эти позиции и в полемике создал собственную христологию.

Христология Раммохана Рая построена на идее человеческой природы Иисуса из Назарета, выводимой из собственных его слов о себе. Особенность этого направления мысли философа — в том, что оно развёртывалось в двух измерениях: в пространстве публичной дискуссии, на страницах прессы (в серампурском «Друге Индии», в «Брахманическом журнале») и собственно в учёном теологическом споре на страницах «Обращений к христианской общественности» и ответов на них Маршмана. Первое было адресовано широкому кругу читателей, не было усложнено ссылками на Библию и аргументацией и представляло собой доступное изложение взглядов Раммохана на предмет дискуссии, нередко с оттенком тонкой иронии и сатиры. Рассмотрение христологических вопросов, развёрнутая аргументация и положения Раммохановой христологии содержатся в «Обращениях» — к людям, не только знающим, постоянно читающим и осмысливающим Библию, в том числе в оригинале, верующим, но не чуждым рациональной библейской критики. Именно эти тексты отвечают нашей цели реконструкции его понимания христианства.

Первый условный вопрос, на который отвечает Раммохан, — кто есть Иисус, если он человек (Сын Человеческий), но не Бог? Ответы содержатся в именах, прилагаемых к Иисусу. Главный критерий истинности во всех дискуссионных случаях — речения самого Христа, который никогда не претендовал на божественность [IV: 806]. Факты, упомянутые в Новом Завете об Иисусе, — власть над ветром и морем, совершение чудес и иных действий — напоминают Раммохану деяния Моисея, которого, однако, никто не признаёт обладающим божественной природой наряду с человеческой; если обоих называют сыновьями Бога — это образное выражение.

...Ни Иисус, ни Моисей не заявляли о себе: «Я сказал и исполнил это как Бог» и «Я сказал и исполнил это как человек». Если мы [будем] столь терпимы к манере рассуждения, используемой для оправдания идеи, что один может обладать двумя видами сознания — Бога и человека, двумя видами ума — божеского и человеческого и двумя видами души — вечной и бренной, то мы не только утратим представление о

том, что разумно, а что абсурдно, но и найдём наши чувства и опыт малопригодными и бесполезными [III: 631].

Итак, одно свидетельство, подтверждённое самим Иисусом, — его самосознание, другое — его язык, форма, в которую он облакает свои истины.

Иисус далёк от того, чтобы представлять себя в одеждах Божества, и никогда не прекращал признаний, что Бог — и его Бог, и его Отец. ... Иисус положил жизнь в повиновении целям Божиим и признавал божескую благорасположенность к себе полным повиновением Всевышнему [IV: 796].

Кроме того, Иисус «в его признанном человеческом качестве» никогда не предлагал «поклоняться или молиться тому, что тринитарии⁵⁴ трактуют как второе и третье лицо Бога, и ни разу не наставлял своих последователей в богослужении или молитве кому-либо из них» ([III: 597], см. также: [III: 579]). Напротив, Христос в Евангелиях постоянно учит молитве, обращённой исключительно к Отцу — Единому Богу («Отче наш»; Мф. 6: 9—13; 26: 53; Ин. 16: 26; Лк. 6: 12; 10: 21; Ин. 11: 41; 4: 22), и сам молится только Ему, называя его Авва Отче (Лк. 12: 41—42; Мф. 27: 46). О самом себе Иисус и все, кто о нём свидетельствуют, говорят как о человеке, который родился и рос (Лк. 2: 21, 40, 42, 51), ел и пил (Мф. 12: 19), смотрел вокруг с гневом и печалью (Мф. 3: 5) и т. д. [III: 752—753]. Иисус называет себя избранным слугой (servant) Всевышнего и обращается к христианам как к своим братьям (Мф. 12: 18; 28: 10; Ин. 20: 17), что для Раммохана столь же важно, как и запрет Иисуса поклоняться ему как Богу, в том числе при встрече с Иоанном Крестителем [III: 783, 786—787].

Аргумент Маршмана о воскресении Иисуса из мёртвых как доказательство его божественности не убеждает Раммохана; аналогичные случаи описаны в Ветхом Завете:

Енох, один из сынов человеческих, и Илия, иудейский пророк, никогда подобно другим людям не вкусил смерти вообще⁵⁵, и что мёртвый, коснувшись тела Елисея, воскрес⁵⁶, и что им воскрешён был мёрт-

⁵⁴ Этим термином Раммохан обозначает всех приверженцев догмата Троицы в христианстве безотносительно к конфессии.

⁵⁵ 2 Цар. 2: 11 — примечание Раммохана Рая. Ссылка по Библии короля Иакова; в Синодальном переводе — 4 Цар.: 21—18. А. Мень поясняет, что в вознесении Илии «видение означало, что пророк Илия изъят из общей участи людей и не остаётся в Преисподней, куда, по представлению древних евреев, уходили души умерших» [Мень 1981: 85—86].

⁵⁶ 2 Цар. 2: 13 — примечание Раммохана. В Синодальном переводе — 4 Цар. 13: 21.

вый ребёнок⁵⁷; и теперь я спрашиваю Издателя: разве эти обстоятельства более удивительны, чем воскресение Христа из мёртвых? Разве факт, что Илия не умер, более убедительное свидетельство высшей природы — согласно используемой Издателем манере аргументации, чем воскресение Христа после смерти на кресте? [III: 753].

По словам Иисуса Раммохан заключает, что именно как *человек* он исполняет особую миссию, возложенную на него Богом (Отцом Небесным), — с полным осознанием сё как божественного поручения. Поэтому философ называет Иисуса Божественным учителем, проповедующим Слово Божие (Ин. 15: 3; 5: 24; 6: 63) и тем спасающим людей [III: 550, 601, 605, 606]. Его слова о том, что Он — хлеб жизни, что Он готов отдать жизнь за людей и т. д., Раммохан понимает метафорически и считает их «достаточным выражением... идей, что Иисус наделён божественной миссией открыть наставления, ведущие к вечному блаженству, чтобы каждый мог обрести жизнь вечную» [III: 601]. Речения Иисуса (см., например: Лк. 4: 43; 2: 47—49) подтверждают, что «единственная цель его миссии — проповедовать и сообщать божественные повеления» — и ещё до распятия он сам сказал о завершении своей миссии и работы, порученной Богом (Ин. 17: 8). Иисус постоянно подчёркивает свою полную зависимость от Сущего, который возложил на него такую власть (Мф. 28: 18) [III: 599]. В облике Божественного Учителя Раммохан понимает Христа и как Спасителя [III: 552, 583, 598, 605, 705, 716; IV: 783], но наполняет это слово иным смыслом. Жизнь вечную Спаситель приносит уже самой проповедью Слова Божия, «уча людей Божьей воле и закону, никогда прежде не открытому столь полно» [III: 583, 605—606], а также собственным примером — делать работу Отца. Иисус, по мысли Раммохана, спасает людей не как Бог, но как его «инструмент», подобно другим «проводникам Его воли» — людям, призванным спасать других от зла, врагов и греха. В подтверждение он приводит слова евангелиста: видя чудесное исцеление, народ «славил Бога, который дал такую власть людям» (Мф. 9: 8) [Библия 2011: 1065]; [III: 716]. Другое подтверждение — у Иисуса: «Тот, кто слышит Слово Моё и верит Тому, кто послал меня, обрёл вечную жизнь» (Ин. 5: 24) [Библия 2011: 1172].

Раммохан убеждён, что его интерпретация личности Иисуса несколько не принижает его и не умаляет его достоинства [III: 605—606], — ведь он приходит учить истинной религии; и вряд ли есть бóльшие честь и почтение, которые по справедливости отдают Христу, превосходящему любых других вероучителей, — за одни только божественные заповеди Нагорной проповеди [III: 606—607].

⁵⁷ 2 Цар. 4: 34—35 (Синод. 4 Цар. 4: 34, 35).

По мысли Раммохана, Иисус, судя по его обращениям к авторитету Моисея (Ин. 5: 46)⁵⁸, «желал, чтобы его рассматривали... как Вестника (Messenger), Пророка Божьего (Prophet of God)» и Мессию» [III: 592]. Три этих имени Раммохан прилагает к Иисусу для описания его миссии. При этом «Вестник» отражает ключевой смысл — человек, возвещающий волю Отца/Бога; но в истории, в том числе ветхозаветной, сознающими эту миссию вестниками являются основатели вероучений, выражающие исповедание веры в Бога на человеческом языке, что доказывает их подчинение Богу [III: 593, 598, 778].

Кто бы ни почитал самого Бога, не может, я полагаю, полностью отказаться от почитания Пророка Его, которого называют именем *Сын Божий*, и почитает и Бога, и Пророка, хотя ему хорошо известно о различии между Всемогущим (Almighty) и его *избранным Сыном* (курсив везде мой. — Т. С.). Почести, воздаваемые Пророку, в этом случае служат прекрасным испытанием действительного смысла благоговения, испытываемого к Богу [III: 593].

В этом показательном фрагменте «Второго обращения» видны несколько аспектов понимания Христа Раммоханом. Первый — понимание сквозь призму ислама и идей, высказанных в «Даре»: религии основываются пророками, которым в этом качестве верующие выражают уважение и любовь. Авраамическая идея пророка и пророчества у Раммохана универсализируется — этим именем он называет основателей вероучений. Философ к тому же повторяет и кораническую мысль о том, что любой пророк возвращает к изначальной чистоте вести о Боге, отягощённой грехами и ошибками людей, но не несёт принципиально нового учения. Это парадоксальным образом не позволяет Раммохану увидеть *исторический* смысл явления Иисуса Христа. Второй аспект — почитатели и последователи могут считать Пророка Сыном Божиим, и это уже библейский пласт в размышлениях Раммохана о Христе и основателях веры. Для иудеев «Сын Божий» — синоним обещанного им «Мессии, высочайшего из всех пророков» [III: 583, 608, 719, 832]. Очевидна взаимная обратимость смыслов имён, которыми называют Иисуса иудеи, христиане, мусульмане и Раммохан — индуист, вдохновлённый его личностью и учением.

Важнейшей и очевидной для философа была связь христианства и иудаизма, что проявилось не только в многократном подчёркивании факта исполнения завета Моисея Иисусом, но и в трактовке имени «Сын Божий». Известное по ветхозаветным книгам (Иов. 1: 6; Быт. 6: 2; Ос. 1: 10), оно прилагается к Иисусу «как особый знак уважения (honour), которого он один достоин» [III: 577] и несколько не противоре-

⁵⁸ «Если бы верили Моисею, вы и мне бы поверили, ведь он писал обо Мне» [Библия 2011: 1173].

чит иудейской традиции, где «народ приучен взирать на Бога как своего Отца и называть себя детьми Всевышнего» [IV: 821].

Во «Втором обращении» философ разъясняет своё понимание смысла Иисусовых слов «Я и Отец — одно» (Ин. 10: 30) — это единство, подразумевающее «согласие воли и замысла, подобное существовавшему и среди апостолов, а не идентичность бытия» [III: 577]. Иное толкование означало бы уступку «политеистическим предрассудкам», которым в угоду действуют «языческие авторы». Такое же единство воли и замысла имел в виду Иисус, когда утверждал, что пребывает в Боге и Бог — в Нём (Ин. 10: 38; 14: 29; 17: 21; 6: 56 и др.). Трактовки этого речения как «взаимного поглощения» или «доказательства идентичности природы с различием лиц» для Раммохана равно недопустимы, т. к. первая напоминает индуистскую метафизику растворения человеческой души в Боге, вторая — умножает число лиц Божества; и обе противоречат христианской вере. Этим выражением обозначено единство «всякий раз, когда упоминается совершенное согласие, гармония, любовь и повиновение, которые Сын проявляет к Отцу и наставляет в этом учеников» [III: 578].

Строгое представление о единстве Бога — подход, на котором Раммохан строит понимание смысла миссии Христа как Сына Божия. Сам Иисус разъясняет (Ин. 17: 8), что «средства, которые должны принести вечное спасение, — это знание о Боге и о Нём самом как Помазаннике (anointed messenger) Бога», — однако сама идея о том, что Бог буквально и материально может быть видим в Сыне, представляется Раммохану прямо противоречащей духу религии, которой учат Иисус и пророки: «Бог есть Дух» (Ин. 4: 24). Фраза «Тот, кто видел Меня, видел Отца», сказанная Иисусом, означает, по мнению философа, «только то, что каждый, кто видел Его и исполненный им труд, был свидетелем доказательств полного согласия его слов и действий с волей и замыслом Отца и должен, следовательно, принять истинность Его миссии от Бога» [III: 579]. Смысл именованя Иисуса «Сыном Божиим» для Раммохана заключён в указании на его миссию — принести людям божественное послание Спасения, но не в доказательстве Его божественной природы. Когда Маршман пытался доказывать обратное, философ приводил аргументы самого разного свойства — филологические, богословские, философские и т. д. В частности, Раммохан говорит о преобладании в Ветхом Завете применения к Иегове эпитета «Бог», но всякий раз, когда его прилагают к людям, они действуют как подчинённые Ему (Моисей как бог для фараона) [III: 581]. В языке Нового Завета ни к кому-либо из людей, ни к Иисусу никогда не прилагались особые характеристики Бога — его никогда не называли Всевышним, Всемогущим, вездесущим, всеведущим и т. п. Отсюда его природа, по мнению Раммохана, есть природа сотворённого существа [IV: 805].

Итак, Иисус как Сын Человеческий у Раммохана показан как историческая личность, исполнитель особой порученной Богом миссии — спасения людей, направления их к Богу. Каждый из эпитетов, которыми наделяют Иисуса, несёт глубокие смыслы, отражающие его миссию, его деяния и их значение: 1. Слуга и Сын Божий — единство воли и замысла жизни Иисуса с волей и замыслом Всевышнего Бога. 2. Божественный Учитель — исполнение ветхозаветного Моисеева закона и откровение божественных заповедей в их полноте и богатстве. 3. Вестник и Пророк — провозглашение воли Божией и замысла Бога о человеческой судьбе. 4. Мессия и Спаситель — указание пути спасения (как народу, которому был обещан Его приход, так и всему человечеству). На фоне этих убеждений второй условный вопрос для Раммохана — есть ли основания для доказательства божественности Иисуса? Ответы на него складываются из рассмотрения семи положений, выдвинутых Дж. Маршманом как *доказательства*:

Эти факты, на которых Издатель основывает свои положения... представляются мне — при беспристрастной их проверке — не только неблагоприятными для его вывода, но даже подтверждающими противоположное мнение [III: 573].

На теологическом/метафизическом (единобожие) и логическом (естественное отношение сына к отцу как подчинение младшего старшему, «natural inferiority of the Son to the Father») основаниях Раммохан строит обобщённое опровержение доктрины божественности:

Допустим на мгновение, что все положения Издателя хорошо обоснованы и что Спаситель обладал атрибутами и силами, приписанными Богу; но разве у нас нет его собственных (Иисуса. — *T. C.*) ясно выраженных и часто повторяемых признаний, что все силы, которые он проявил, вверены ему как Сыну Отца вселенной? И разве сила разума не принуждает нас сделать вывод, что существо, которое обязано другому всей своей силой и властью, особенно обширной и возвышенной, должно в действительности рассматриваться как подчинённое (*inferior*) этому другому? [III: 573].

«Презумпции веры» (С. С. Аверинцев) в богочеловеческую природу Христа у Раммохана не было — что, разумеется, только разжигало недовольство оппонентов-миссионеров. Самому философу вполне достаточным основанием для доказательства «полной зависимости Сына Бога» были слова Иисуса о том, что он говорит от имени Отца (Ин. 12: 49), исполняет его повеления и волю (Ин. 14: 31; 6: 37—38), ничего не делает сам — но делает Отец (Ин. 5: 19; 5: 30; 8: 28), который дал ему власть, в том числе судить людей (Мф. 28: 18; Ин. 5: 22) и т. д., а также о полной своей покорности воле пославшего его Отца (Ин. 9: 35—37; 7: 42) [III: 574—576]. Более того, эти речения Иисуса говорят о его

«намерении предвидеть любые неправильные представления о его природе со стороны учеников» [III: 576]. Раммохан убеждён, что непредвзятый читатель последует этому пути. На этом общем основании философ критикует положения о божественной природе Христа.

1. *К Иисусу неприменим атрибут вездесущности*, которую оппонент Раммохана пытается обосновать ссылкой на Ин. 3: 13: «И никто не восходил на небо, но только тот, кто сошёл с неба, как Сын Человеческий, который есть на небе»⁵⁹. Он подробно рассматривает употребление времён и форм глагола «быть» в английском и греческом тексте и особенности перевода [III: 585—587; IV: 838—844] и показывает, что разнообразие контекстов употребления времён глагола в речи Иисуса не может неоспоримо свидетельствовать в пользу вездесущности: «...присутствие Сына на небе должно пониматься как *относящееся ко времени* Его вознесения, а не к тому времени, когда он обращается к Никодиму» [III: 587]. Философ упорно отстаивает позиции здравого смысла в толковании Евангелия. Если Сын сотворён Богом и направлен из одной сферы (небесной) в другую (на землю), то невозможно приписать ему вездесущность — свойство одного Творца.

Для вездесущего Бога нет невозможного в том, что он может проявить себя везде, где ему угодно, не нарушая своей вездесущности; но представление о том, что Сын Человеческий может занимать одновременно два весьма отдалённых друг от друга места, конечно, противоречит идеям, основанным на человеческом опыте, если это экстраординарное обстоятельство приписано власти исполнения чудес, данной человеку Богом [IV: 841].

Но это не исключает того, что Христос, как и Моисей и пророки, «и теперь не оставил тех, кто искренне ищет истину и не скован приобретёнными человеческими мнениями» [IV: 846].

2. *Иисус не приписывает себе непостижимости, присущей природе Бога*. В ответ на утверждение Маршмана, что знание о природе Иисуса столь же непостижимо, как и знание о природе Бога (со ссылкой на: Мф. 11: 27⁶⁰), Раммохан отрицает полную непостижимость Божества — поскольку сам процитированный версёт указывает на то, что «Бог является постижимым не одним только Сыном, но также каждым, кто получил откровение от Сына» [III: 588]. Философ допускает непостижимость действительной природы Божества по аналогии с

⁵⁹ Перевод текста Библии Короля Иакова. Ср. в Синодальном переводе: «Никто не восходил на небо, как только сошедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах»; в современном: «Ведь на небо не поднимался никто, кроме Того, кто с неба сошёл, — это Сын Человеческий» [Библия 2011: 1168].

⁶⁰ «...Никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца никто не знает, кроме Сына и того, кому Сын пожелает открыть» [Библия 2011: 1069].

тем, что «знание настоящей природы даже простого листа или видимой звезды превосходит человеческое понимание. Как же тогда простое утверждение о непостижимости объекта может рассматриваться как установление его идентичности с Богом?» [IV: 848].

3. *Власть прощать грехи дана Иисусу Богом*, а не осуществляется независимо, — сам Иисус это признаёт, когда обращается к Отцу, чтобы Он простил тех, кто повинен в его смерти на кресте — величайшем из всех мыслимых преступлений (Ин. 12: 37; 11: 4; Мф. 6: 14)». Апостолы также не сомневаются в том, что грехи прощает Всемогуший Отец — через Сына (Деян. 5: 31—32; 13: 38) [III: 589—590].

4. *Иисус не может быть всемогущим (almighty)*, обладающим силой и властью Бога, как это пытается доказать Дж. Маршман, ссылаясь на: Ин. 5: 21, 23⁶¹. При первом приближении к проблеме Раммохан показывает неприемлемость доказательства через приведение вырванных из контекста цитат. Оппонент игнорирует предшествующий версет, где Иисус отрицает своё равенство с Богом (Ин. 5: 19)⁶², и последующее утверждение о подчинении Сына власти Отца [III: 590—591]. Более глубокий слой вопроса о всемогуществе — в сюжете обвинения иудеями Иисуса в богохульстве — из-за того, что он назвал Бога своим Отцом, приравняв себя к Нему (Ин. 5: 18—36):

К счастью, перед нами есть этот текст, в котором Иисус заявляет, что его подобие (likeness) Богу заключается в делании того, что он видел как работу Отца, и, приближая свою смерть, повторно признавал своё подчинение и зависимость от Бога столь ясно, что слышавшие его иудеи не стали его преследовать, как намеревались [IV: 820].

Более того, Иисус сам развенчивает все подобные идеи, заявляя об отсутствии у него всемогущества и о своей постоянной потребности в божественной поддержке [III: 592]. Наконец, глубинный смысл неприятия этой идеи Раммоханом — подчёркнутое противоречие между представлением о всемогуществе и человеческой природой Иисуса, испытавшего страдания и смерть. Он отвечает Маршману:

Должен признать, что выражение «Бог, для того чтобы принять страдание смерти, принял на себя облик слуги (servant)⁶³» представляется мне чрезвычайным, т. к. моё представление о Боге полностью от-

⁶¹ «21. Как Отец воскрешает мёртвых и даёт им жизнь, так и Сын даёт жизнь тем, кому хочет; <...> 23. Тот, кто Сына не чтит, не чтит и Отца, который послал его» [Библия 2011: 1172].

⁶² «Сын ничего от себя самого не может делать, пока не увидит того, что делает Его Отец» [Там же: 1172].

⁶³ Передавая это слово как 'слуга' здесь и далее, замечу, что в Библии короля Иакова во всех подобных случаях употреблено именно servant, а не slave ('раб'), как в русских версиях.

лично от представления о существе, которое подвержено смерти и подчинению [IV: 854].

В отрицании всемогущества Иисуса Раммохан парадоксально становится намного ближе к смыслу христианства, чем его оппонент-христианин. Г. П. Чистяков отмечает, что сам термин «Всемогущий», или *Omnipotens* — «абсолютно не библейский термин, пришедший в христианство не из Писания, а из поэзии Вергилия. Бог в христианстве являет Себя человечеству сначала в виде беспомощного Младенца, а затем в виде не менее беспомощного Страдальца, распятого и умирающего на Кресте. <...> Принять такого Бога непросто человеку, который хочет видеть его грозным и сильным, царствующим и облачённым во славу» [Чистяков 2010: 210]. Раммохан, признавая только человеческую природу Иисуса, фактически отторгает представление о Боге грозном, судящем, карающем, «всемогущем», особенно в облике Христа, как этого желает оппонент. Сила Сына в другом — в его миссии Посредника между Богом и людьми — начиная с данной ему власти судить людей и заканчивая «силой, которая позволила ему приблизить то, что он избрал» [IV: 852].

5. *Право Страшного Суда надо всеми живущими со времени сотворения мира, возложенное небесным Отцом на Иисуса*, Раммохан допускает как подтверждение полной зависимости Сына от той власти, которую вверил ему Бог [III: 593]. Однако это скорее обязанность, вменённая Иисусу Богом, а не знак всемогущества. Возражение философа вызывает и идея о *всеведении* Сына:

Издателю должно быть известно, что всеведение не имеет ограничений, но Иисус здесь ⁶⁴ ясно заявляет, что он не знает дня, назначенного Отцом для воскресения и суда [III: 594].

6. *Иисус не поощрял поклонения себе как Богу*, хотя и принимал знаки уважения от всех людей, которых учил, исцелял и вёл за собою, которым помогал. Раммохан предлагает следовать примеру Иисуса — различать социальное уважение (*civil respect*) и религиозное благоговение (*religious reverence*) [III: 595; IV: 856]. На этом основании прочтение евангельских текстов покажет, что Иисус убеждал поклоняться одному лишь Отцу (Мф. 6: 9), запретил называть себя Христом (Мк. 8: 29), использовал слово *worship* в значении социального уважения, подобного уважению слуги к хозяину (Мф. 18: 26), и принимал — подобно другим пророкам — такое служение себе как знак признательности, уважения и благодарности [III: 597, 594—595; IV: 856], и даже после распятия и воскресения Иисус не принимает поклонения себе

⁶⁴ В Мф. 13: 32: «А о дне том и часе не знает никто: ни ангелы на небесах, ни Сын — знает только Отец» [Библия 2011: 1116].

как Богу. Обращение к нему «Господи» (Lord, Master, греч. Κύριος), по мнению Раммохана, часто применялось к вышестоящим [III: 596].

7. *Крещение Иисуса — не доказательство его божественности.* Утверждение Маршмана, что «он связал своё имя с Богом-Отцом в обряде крещения и определил необходимость крещения во имя Отца, Сына и Святого Духа (Мф. 18: 19)», Раммохан оспаривает [III: 573, 597]. Все основатели религий, по его мнению, связывают себя с Божественным Сущим, являясь его вестниками, что опять же подтверждает их подчинение, но не идентичность с Богом. Так дело обстоит в иудаизме, где веруют в Бога и «слугу его Моисея» (Исх. 14: 31), а также в исламе, где исповедуют веру в Бога и его Пророка Мухаммада [III: 598]. Заповеданное Иисусом крещение философ понимает как знак присоединения к христианам, а фразу «Крестите их во имя Отца, Сына и Святого Духа» — как выражение сотворённой природы Христа.

Простая связь имён в божественных повелениях... никогда не может рассматриваться как направленная на доказательство идентичности или равенства между субъектами, носящими эти имена [III: 598].

Раммохан приводит целый ряд примеров из Ветхого Завета, чтобы показать, что в исповедании веры пророки связывали свои имена с Богом (2 Пар. 20: 20; Иер. 30: 9 и др.), но это не свидетельствует об их божественности.

Все семь возражений Раммохана на утверждения оппонента дают вполне конкретный ответ: приведённые доказательства божественности Иисуса критики не выдерживают, т. к. противоречат не только здравому смыслу, но *словам самого Христа в Евангелиях*. Более того, они не убеждают индуистов в божественности основателя христианства, поскольку утверждение о единстве Божества с разного рода существами, в том числе даже не являющимися людьми, но исполняющими волю Бога, характерны для индуистского политеизма [III: 726, 583]. В Новом Завете свидетельств о богочеловеческой («двухуровневой» — twofold) природе Христа философ не нашёл и призвал оппонента «отказаться от такой противоречащей писанию и иррациональной (!) идеи, как приписывание Иисусу и любому человеческому существу ⁶⁵ двойной природы — Бога и человека, и воздержаться от *низведения христианства на уровень доктрин языческого политеизма* (курсив мой. — Т. С.)» [III: 754].

Для миссионеров этот ответ Раммохана был категорически неприемлем, т. к. означал уравнивание Христа с основателями иных вероучений и возможное сравнение его с почитаемыми в индуизме вопло-

⁶⁵ Раммохан говорит о возможности доказать при желании тем методом, которым пользуется Дж. Маршман, богочеловеческую природу Моисея и других пророков и патриархов Израиля [III: 753—754].

щениями богов в человеческом облике. Но если Раммохан не увидел оснований для доказательства божественности Иисуса, то в чём смысл построенной им христологии?

Парадоксально, но именно критическое отношение философа к идее божественной природы Христа привело Раммохана к смыслу Его появления, жизни, учения и мученической смерти *как человека*. Современный христианский богослов пишет: «Всё, что Христос сказал нам, Он сказал через Ветхий Завет до Своего рождения во плоти. Но сравните огромный объём Ветхого Завета с малым объёмом Нового — и многое сразу станет ясно. Правы были Н. А. Бердяев и Вл. С. Соловьёв, когда говорили, что в христианстве нет ничего такого, что не было бы сказано до Христа, что ново в нём только одно — сам Христос, Его Личность, Его человеческое „Я“. Всё остальное уже было до Него. И это надо понять и принять — без этого мы не христиане. И от иудеев нас отличает только одно — принятие человеческого „Я“ Иисуса из Назарета и одновременно встреча с Богом Ветхого Завета в Его лице» [Чистяков 2015: 43]. Об этом говорит и видение христианства, учения Христа и Его самого Раммоханом — совершенно иных, казалось бы — неконфессиональных, «инославных», философских и религиозных позиций. Индийский философ видит в человеке Иисусе Христе Того, Кто действительно послан Богом в мир для спасения человечества, Кто обладает полным пониманием замысла и цели Бога о нём и его миссии, Кто ведёт людей к прощению грехов, Кто сознательно делает работу, порученную Отцом Небесным, Кто сострадает людям и помогает им учением и деяниями.

Христос был послан направить человечество к искренности в богослужении, праведности в поведении и освящению чистоты ума и спасению покаянием [III: 718].

Обсуждая с Дж. Маршманом доктрину Искупления и собственно миссию Иисуса, Раммохан развёрнуто определил содержание своей христологии. Цитируемую фразу «приношение тела Иисуса Христа» он предлагает понимать следующим образом:

Смерть Иисуса как духовное и действительное жертвоприношение за грехи всех, для кого он стал посредником (mediator), поскольку смерть Спасителя свидетельствует о его совершенном повиновении и преданности воле его Отца Небесного, и, следовательно, есть доказательство безграничной преданности Богу. Всю свою жизнь он учил человечество тому, как стать достойными Божией милости, и своей смертью он сделался заступником пред небесным престолом, когда ему приносят искреннее покаяние вместо совершенного обязательства [III: 705].

Из этого толкования очевидно, что Раммохан понимает и жертву, принесённую Иисусом, как особое духовное действие — образ высшей преданности воле и замыслу Бога для всех людей и одновременно символ прощения. Христос для Раммохана — человек, всю жизнь и смертью доказавший истинность заповедей любви, которым учил. Его жизнь и миссию философ призывает понимать «сообразно благожелательному духу христианского освобождения» и не приписывать ему ничего, что не согласуется с его собственными свидетельствами, т. к. он не мог пренебречь ни одной из доктрин, важных для спасения людей. Если бы искупление было главной целью, Иисус сам сказал бы об этом, как говорил о себе как о Сыне Бога [III: 725].

Иисус Христос в религиозной мысли Раммохана — выдающийся вероучитель, который обратился ко всему человечеству с универсальным посланием любви к Богу и любви к человеку. И человеческая природа Иисуса, и его земная жизнь, деяния и смерть доказывают, что он открыл — по воле и замыслу Бога — пути к Нему, к спасению, «миру и счастью» в жизни людей. Личность, учение и деяния Иисуса в христологии Раммохана оказываются средоточием всех духовных и социальных смыслов, к которым устремлено человечество, — Христос и как человек выполняет вселенскую роль, направляя на путь Истины. Именно вселенский характер его религии позволяет каждому народу обрести в его учении недостающие или утраченные ими ценности и ориентиры — как, в частности, высокую этику — индуистам. Отрицание божественности Иисуса у Раммохана служит прежде всего созданию основ понимания христианства индуистами, в избытке имеющими перед собой идеи боговоплощения в земном облике, а при обращении к христианской аудитории служит как указание на интеграцию в христианстве элементов, которые индийский философ считал «языческими» и «политеистическими».

Ещё во Введении к «Заповедям» Раммохан говорил о трудностях, с которыми столкнулся в попытке понять сущность христианства, — о множественности доктрин и трактовок, данных «учёными мужами». Он преодолел эти трудности обращением к Новому Завету и дал собственный ответ на вопрос о сущности христианства. Однако философ вынужден был говорить о своём отношении к догматам Церкви (Искупления, Троице и др.) и пояснять конкретные аспекты своего понимания христианства в дискуссии с миссионерами. Особенность и полемики, и понимания христианства индийским мыслителем заключена в том, что в ней не идёт речь о Церкви как установлении самого Иисуса Христа или как об объединении христиан и институте: как религия христианство представляется некоторой совокупностью течений. Само слово «церковь» упоминается не часто [I: 191; III: 556, 559], из чего заключаем, что из миссионеров никто не взял на себя труда обратить

внимание Раммохана на Церковь как таковую и объяснить её роль в развитии христианства в истории.

Христианство, понятое буквально со слов Христа и его заповедей, — это высокая монотеистическая вера в Бога-Творца, обусловленная ею высокая этика любви, милосердия и сострадания и почитание Бога через личное общение с Ним (молитва и размышление о Нём), следование примеру Иисуса — плюс отрицание догматизма, ритуализма и показной религиозности. В письме (27 октября 1822 г.) философ формирует суть своего понимания:

...Мой взгляд на Христианство таков: представляя всё человечество как детей одного вечного Отца, оно предписывает ему любить друг друга без каких-либо различий стран, каст, цвета кожи или веры (creed); вопреки всему этому они все могут быть оправданы перед лицом Творца — и по проявлению уважения друг к другу, и по качеству своих действий, и по разумности своих религиозных взглядов и соблюдения закона (observance) [IV: 920].

Вселенский, универсальный характер христианства, его обращённость ко всем народам Востока, Запада, всего мира, его религиозное обоснование межчеловеческих и социальных отношений, так же как и оправдание верой и праведной жизнью, напоминающее протестантские установления и осознанное (разумное) богочитание, — такой представляется Раммохану Другая религия. Она *понятна* каждому не только по учению, но и по тому примеру веры, преданности Богу и этики, который подаёт сам Иисус. Раммохан утверждает:

Несмотря на всевозможные влияния наших богословов, я не уверен, сможем ли мы найти хотя бы одного уважаемого мусульманина или индуса, который не желал бы общего утешения (comfort) в жизни, которое однажды было прославлено в истине Христианства, в котором оно присутствует постоянно [III: 557].

Если руководствоваться заповедями Христа, то социальные, расовые, религиозные и любые другие различия будут несущественны; сам Христос учил Иоанна не отталкивать исцеляющих его именем и утвердил истину: «Кто не против нас, тот с нами» (Мк. 9: 40) [Библия 2011: 1110]. На фоне этой максимы Раммохан ставил под сомнение религиозно-догматические границы между христианством и другими религиями, не говоря уже о том, что разногласия среди христиан — тринитариев и унитариев, католиков и протестантов, обвиняющих друг друга в ереси, безбожии и «идолопоклонстве», — были для него вопиющим нарушением заповеди Основателя христианства [III: 559].

Христианство учит высочайшей этике — той самой, которой, по утверждению миссионеров, недостаточно для спасения и которой так

недостаёт соотечественникам Раммохана — о чём вопиет их явное равнодушие к страданию ближнего, жестокость и подавленная агрессивность, при случае вырывающаяся на окружающих. В отстаивании непреходящей ценности этики Христа для человечества философ дошёл даже до объяснения её богооткровенного характера с помощью... трёх лиц Троицы, не признавая (!) этого догмата. Мессия Иисус ведёт людей по пути праведного поведения, которое суть служение Богу; оно в конечном счёте ведёт к спасению — его направляет «влияние, которое названо Св. Духом» (Ин. 16: 13)⁶⁶.

Следовательно, у тех, кто признаёт истину такого откровения (от Бога. — *Т. С.*), есть моральное обязательство исповедовать веру в Бога как единственный объект богослужения (worship), и в Сына, через которого они как христиане должны воздавать хвалу Богу, и в Святое влияние Бога, от которого они ожидают направления на путь праведности — вследствие их искренней молитвы и просьб [III: 617].

Исходя из религиозно-гуманистического прочтения христианства, Раммохан критически обзореает его историю и межконфессиональные различия, которые, на его взгляд, не поддаются разумному обоснованию, но объясняются сугубо социальными причинами. В завершение первого «Обращения» он очень по-христиански восклицает:

Да ниспошлёт Бог религию, разрушающую различия и неприязнь между человеком и другим человеком и способствующую миру и союзу человечества! Аминь! [III: 564].

Явные христианские обертоны и отсутствие отождествления такой религии с христианством очевидны; последнее предстаёт таковой у Раммохана, и потому всякий разделяющий его истины и заповеди исповедует подлинную религию, не будучи формально христианином.

Истинные доктрины христианства пострадали из-за того, что авторитет и постоянный пример милостивого Основателя этой религии были отвергнуты [III: 598].

Раммохан стремится объяснить и догматы, и установления, и поведение верующих человеческими и социальными факторами, а не особенностями вероучений. В Евангелиях, Деяниях апостолов и Посланиях — и в целом в Новом Завете Раммохан не находит тех доктрин, которые ему пытаются внушить миссионеры. Философ заявляет, что необходимо обстоятельное исследование времени появления доктрин — божественности Иисуса, Искупления и Троицы, т. к. в книгах

⁶⁶ «Когда же придёт Дух Истины, он направит вас к полной Истине» [Библия 2011: 1191].

Нового Завета искать их тщетно [III: 626—627, 691]. Раммохан допускает их происхождение из раннего периода истории христианства и с их появлением связывает возникновение внутри него разногласий:

Сложились различные интерпретации этих догм, которые вызвали острые диспуты среди последователей Иисуса. Они не только разрушили гармонию и союз между разными сектами христианства и продолжают это делать, но и в прошлом вызвали продолжительные войны; и среди них бушевали многократные кровопролития, даже более страшные, чем между христианами и язычниками [III: 556].

Опираясь на труды европейских историков Церкви, Раммохан показывает, что доктрины формируются к IV в. н. э. и утверждаются в ходе ожесточённых дискуссий на Никейском соборе (325 г.). Осуждение пресвитера Ария, протестовавшего против идеи единосущности Иисуса и Бога-Отца, было связано с политическими и социальными причинами. Первоначально эта идея была «вопросом небольшой важности, мало связанным с фундаментальными и сущностными доктринами религии» [III: 629], однако факт вмешательства императоров в религиозные дела христиан для Раммохана весьма показателен, хотя он и не берётся установить, было ли большинство первых ариан и тринитариев побуждено к кровопролитию своим ошибочным религиозным рвением, а не желанием власти и мирского преуспевания [III: 609]. Философ прямо говорит о связи идеи божественной природы Иисуса с близкой императорам идеей почитания царя как бога:

Идея Бога в облике человека была легка и близка: императорам и императрицам воздвигали алтари даже при жизни, а после смерти причисляли к божествам. И, вероятно, что-то можно объяснить известной степенью гордости и удовлетворения мыслью, что религия, которую они начали исповедовать, была ниспослана непосредственно самим божеством, а не каким-то подчинённым ему посредником [III: 610—611].

Но не только властно-политические мотивы объясняют появление догматов; по убеждению Раммохана, сильно влияние социорелигиозных факторов, а именно политеизма, который прежде исповедовало население Римской империи, и соответствующего религиозного сознания самых разных слоёв — от простых граждан до императора:

Причина, по которой большинство на Никейском соборе склонилось в пользу трёх лиц Божества, можно легко объяснить. ... Более девяти десятых христиан той эпохи, включая императора и князей, были обращёнными язычниками (Gentiles), для которых идея множественности богов была наиболее близка и понятна, и разум которых полностью был согласен с практикой поклонения божеству в человеческом облике [III: 629].

Этому примеру последовали и другие новообращённые христиане, которым «пришлось возвести Христа на уровень, равный истинному Богу». Интегрированные в христианство компоненты политеизма стали воспроизводиться из поколения в поколение и закрепляться в сознании каждого христианина при воспитании в вере и при обучении [III: 630, 689].

Я убеждён, что многие искажения, введённые в христианскую религию римскими язычниками, обращёнными в IV и V веках, *были переданы последующим поколениям* по впечатлениям ранних периодов жизни и *укоренились в сознании людей* так, что и благочестие и учёность не смогли искоренить *предрассудки, вскормленные церковью и государством*, так же как и *народными суевериями и религиозным исступлением* (курсив везде мой. — Т. С.) [III: 691].

Суть дальнейшей истории христианства видится Раммохану как *исчезновение свободы мнений* по богословским вопросам; утверждение тринитарной трактовки происходило вместе с исчезновением взаимной терпимости среди тех, кто называет себя христианами [III: 628]. Это явно негативный результат, поскольку религиозный догматизм и нетерпимость разных конфессий друг к другу противоречат самому духу заповедей и уроков, данных Иисусом человечеству, не говоря уже о порождаемых религиозным фанатизмом войнах и насилии в отношениях между сторонниками и противниками конкретных догматов (как между католиками и протестантами).

Понимая историю раннего христианства как период интеграции в вероучение Христа компонентов политеизма, изначально отсутствовавших и в Ветхом, и в Новом Завете, Раммохан, разумеется, упрощал суть дела ради подкрепления своей идеи о строгом этическом монотеизме как сути заповедей и о Христе как величайшем из вероучителей. В полемических сатирических трудах мыслитель заострял в истории христианства именно развитие ритуализма, догматизм и фанатизм, «искажения, которые различные секты внесли в христианство». И вместе с тем он убеждён, что никакие искажения «не могут умалить превосходства Подлинных Религий как таковых» [IV: 907]. Изнутри другой конфессии Раммохан постиг *подлинность* христианства и его вселенского послания; поэтому он и писал Г. Уэру:

...Я позволяю себе думать, что Христианство, если его внедрять соответствующим образом, имеет гораздо большую возможность улучшить моральное и политическое состояние человечества, нежели любая другая религиозная система [IV: 875].

В дискуссии с Дж. Маршманом Раммохан сделал попытку понять догматы Искупления и Троицы через основательное вхождение в смысл

оригинального текста Библии, включая уточнение переводов с иврита и греческого на английский. В ответ на попытки обоснования догматов ссылками на версеты Ветхого и Нового Завета, Раммохан предпринял настоящее исследование (inquiry)⁶⁷ их содержания.

Как в продолжение всей полемики, так и при обсуждении конкретных догматов Раммохан строго разграничивал два вида интерпретации библейских текстов — буквальный, которому следует его оппонент Дж. Маршман, и переносный, побуждающий видеть за образами Писания особые духовные смыслы, — и сам неизменно избирает второй [III: 702]. В буквальном методе он видит поиск любых аргументов в поддержку идеи и толкование, благоприятное для усвоенных представлений [III: 688, 798], тогда как для философа идеалом является самостоятельное мышление и свобода исследования Писания.

В своём отношении к тексту Библии и его толкованию Раммохан оказался в известном смысле ближе к пониманию духа и содержания христианства и к его ортодоксальным, а не протестантским версиям. Философ придаёт серьёзное значение постижению смысла версетов в контексте, в котором они появились — с исследованием точного значения слов в оригинале — на иврите и греческом:

...Версеты и цитаты Писаний, если их вырвать из контекста и интерпретировать безотносительно к идиомам тех языков, на которых они написаны, могут, как показывает опыт, быть приведены в доказательство для поддержки любой доктрины вообще... [III: 692].

Раммохан говорит о своём доверии к контексту, к которому неизменно отсылает оппонентов. В контексте Библии существуют — и имеют совершенно иной смысл — процитированные версеты, как и в контексте историческом [III: 673, 751, IV: 768—770, 772, 782 и др.].

Именно это внимание к слову и содержанию сближает индийского мыслителя, стремящегося непредвзято и внеконфессионально осмыслить содержание Библии, с богословской позицией, которую выразил Г. П. Чистяков: «Нельзя, как это раньше делали протестантские экзегеты, брать из Писания одну фразу и строить на ней целую теорию, ибо всякая библейская фраза значима только в контексте всего Писания» [Чистяков 2015: 24]. Историк и филолог подчёркивает невозможность и даже опасность изъятия евангельских фраз из контекста всей Библии, воспринимая их как самостоятельные тексты и афоризмы. Раммохан, которого за «Заповеди Иисуса» обвинили именно в таком действии, в «Обращениях к христианской общественности» не только снял с себя эти обвинения, но и явил пример контекстного и филологического постижения смысла фрагментов.

⁶⁷ Соответствующие главы во Втором и Третьем Обращениях названы «Исследование доктрины Искушения» и «Исследование доктрины Троицы».

Философ выявляет противоречия в доктрине Искупления. В своей проповеди Иисус обещал, что следование заповедям приведёт к жизни вечной, ещё до того, как «возбудил гнев и враждебность суеверных иудеев», — но когда это случилось и он почувствовал угрозу своей жизни, «он всё-таки без колебаний продолжал упорно их распространять — подобно царю, рискующему жизнью, чтобы обеспечить свободу и мир своих подданных» [III: 601]. Издатель говорит о предсказании искупления грехов человечества в Ветхом Завете и об исполнении Иисусом воли его Отца Небесного — Раммохан говорит о трудности проникновения человеческого разума в тайны замысла и целей Бога и отмечает, что в Библии не только Иисус, но и пророки страдали и умирали «ради некоей божественной цели, ведомой полностью одному Богу» [III: 602].

Аргумент Маршмана, что Иисуса называют Спасителем не за заповеди, а за искупление им грехов, тем более не убеждает Раммохана:

Мы находим имя «Спаситель» многократно прилагаемым в Писаниях к лицам, которые наделены властью спасать людей — либо с помощью проповедуемых ими принципов, либо предоставляя защиту, хотя ни один из них не искупал грехов человечества смертью [III: 605].

Когда оппонент связал искупление с преодолением первородного греха, «разрушением власти сатаны» и «примирением человека с Богом» после грехопадения Адама, описанного в книге Бытия (3: 15), Раммохан начал исследование самой идеи жертвоприношения и её связи с крестной смертью Иисуса.

Толкование Иисуса Маршманом как «сына женщины, пострадавшего от злого умысла Сатаны и на кресте разрушившего его власть искуплением греха и примирением человека с Богом»⁶⁸ не выдерживает критики Раммохана. отождествление змея с сатаной — метафора, тогда как буквальное толкование этого и других подобных случаев «взаимодействия животных с человеком» (валаамова ослица, ворон и Илия и проч.) противоречит здравому смыслу и духу истины. «В Писании объявлено, что грехами прародителей Бог поразил их потомков, но разве тогда не соответствует авторитету Писания отнесение всех бед змеиного племени к отвратительному поведению их первого предка, а не к сатане, о котором в целой главе нет даже упоминания?» — иронически вопрошает Раммохан [III: 697] и толкует смысл, проигнорированный оппонентом:

⁶⁸ Здесь Маршман толкует версет Быт. 3: 15 — «Тебя (змея. — *Т. С.*) и женщину Я сделаю врагами, и дети ваши будут врагами друг другу: сын её голову тебе разбивает, а ты жалишь его в пятую» [Библия 2011: 13].

Здесь подразумевается только, что поскольку сатана противостоял власти Иисуса, обеспечивающей спасение для всех людей, как он того желал, то Иисус ослабил его власть и лишил силы, приводя многих к спасению через свои божественные заповеди [III: 698—699].

Раммохан не видит связи и между жертвоприношением Авеля (Быт. 4: 4) и жертвой Иисуса и «предвидением» здесь искупления [III: 699]. Богу была угодна вера и праведность Авеля, а не его жертва, чему подтверждением стали слова апостола Павла (Евр. 11: 4). Отсюда идёт обстоятельное рассмотрение у Раммохана идеи жертвы и жертвоприношения в Библии; он соглашается с толкованием их как божественных установлений, как проявления повиновения Богу — вплоть до принесения в жертву самого дорогого, включая собственного Сына:

Но ни в одной из священных книг они не представлены как средства, имеющие существенную силу в обеспечении людям прощения и вечного спасения. Фактически они представляются предназначенными для людей, непривычных к почитанию Бога в истине и духе [III: 700].

По смыслу этот фрагмент словно повторяет «Веданту», где соблюдение ритуалов отнесено к практикам людей с неразвитым религиозным сознанием, а почитание Бога в духе (так!), через любовь, размышление и праведные действия названо подлинным, соотнесённым с Его волей.

В Ветхом Завете Раммохан видит многочисленные подтверждения малой значимости жертвы для Бога по сравнению с праведностью действий и поведения (Мих. 6: 7—8; Ос. 6: 6; Ис. 1: 11, 16—18; Притч. 21: 3; Эккл. 5: 1 и др.). Ягве «поощряет только действия и смирение вместо жертвоприношений животных, а добрые дела становятся подлинным средством отпущения грехов» [III: 700—701].

По мысли Раммохана, человек вряд ли представляет себе всё совершенство божественной справедливости, милости и гнева, если оно ему и дано в откровении. А священные книги Библии свидетельствуют и о наказании, и о прощении людей за грехи⁶⁹: «...Грехи прощаются благодаря вмешательству праведных людей *без всякого жертвенного искупления*», поэтому прощение приходит и через вмешательство (intersession) «Иисуса, возвышенного Богом над всеми пророками и праведниками всех времён» [III: 703]. Философ считает противоречащими Священному Писанию (unscriptural) попытки представить искупление принесением в жертву человека или «крови Бога».

Здесь очевидна и глубинная «индуистская» подоплёка позиции Раммохана. Индийская сотериология чаще делает акцент на индивидуальном усилии человека в обретении собственного спасения. Философ

⁶⁹ Раммохан ссылается на Пс. 31: 15; 140: 2; Ио. 55: 7; Иер. 7: 23, 24.

не переносил самой идеи, что кто-либо невинный будет искупать чужие грехи, а именно таким аргументом пользовались защитники обычной самосожжения вдов. Он заявил о греховности самого поощрения самосожжения вдов как человеческого жертвоприношения и фактического убийства женщин ради порочной цели — посмертного воздаяния, которое осуждено «Бхагавадгитой» и шастрами. С этой идеей связан, по-видимому, непреодолимый барьер понимания догмата Искупления, подкрепляемый отрицанием божественной природы Иисуса при строгом монотеизме ветхозаветного и исламского типа. В этом смысле подход Раммохана к Искуплению подобен подходу иудеев, для которых и прощать грехи, и творить чудеса может только Бог (см.: [Чистяков 2015: 66]). На этом фоне буквальное понимание смерти Христа как жертвы для прощения грехов выглядит опровержением представления о справедливости и милосердии Бога.

Человеческое страдание от боли и смерти во искупление преступлений «кажется полностью не соответствующим той справедливости, которой наделён Бог, и противоречит даже принципам беспристрастности, которой требуют люди, поскольку это было бы образцом грубейшего беззакония — подвергнуть одного невинного... смерти на кресте за преступление других» ([III: 603—604], см. также: [III: 716]).

Пониманию смерти Иисуса на кресте как искупления противоречит и предположение, что Бог, «который оберегает и человека, и животных», без чьей воли ничто не происходит в мире, мог допустить гибель Иисуса (к тому же ещё понятую как подготовленную самим Богом, как утверждал Маршман), тогда как Он *не пожелал принять* человеческое жертвоприношение от Авраама (Быт. 22: 13) [III: 704]. При буквальном толковании Богу оказываются *угодны* человеческие жертвы и прямое поощрение каннибализма (предложение Иисуса о вкушении его крови и плоти), что в итоге превращает людей в «чудовищ в глазах любого цивилизованного человека» [III: 702]. Вслед за авторитетом апостолов Раммохан допускает только переносное толкование: крестной смертью Иисус учит человечество «приносить Богу искренность вместо церемоний и внешнего повиновения и, следовательно, [учит] прекращению дальнейшего кровопролития как свидетельству смирения, благодарности и преданности». Речь должна идти о духовном приношении, которое не только Иисус, но и его последователи обращают к Богу Христианского Завета [III: 705, 706].

Дж. Маршман всеми силами доказывал, что величайшей целью явления Сына Божия в мире было — быть принесённым в жертву, а не учить божественным повелениям, и заявил, что в Пятикнижии и Псалмах предсказана жертвенная миссия Иисуса, который «с наслаждением отдал жизнь в жертву» (цит. по: [Roy 1982. III: 712]). Раммохан не находит ни следа, ни намёка на «наслаждение» в текстах Еванге-

лий — напротив, подобно пророкам видя в смерти своей волю Отца, Иисус «заявил о своём отвращении (aversion) к смерти», стремился избежать страдания и смерти (Мф. 16: 37—43; Мк. 14: 36; Лк. 22: 42 и 44; Ин. 2: 27), но покорился Божией воле [III: 712, 723]. Страдание Иисуса за грехи других несправедливо и с человеческой точки зрения, и с позиции справедливости Бога — для Раммохана это непреложная аксиома, даже в свете его согласия с Маршманом в пункте неисповедимости воли Бога. Философ видит неодолимое противоречие между желанием оппонента доказать, что Бог сам отдал Иисуса для удовлетворения своего чувства справедливости через воздаяние, и действительной справедливостью и милостью Бога, не желающего жертв и кровопролития, как об этом говорится в Библии, и одновременно отпускающего грехи всем раскаявшимся.

Защищая своё право на религиозное свободомыслие, Раммохан утвердительно отвечает на вопрос оппонента «Достаточно ли нашего покаяния, чтобы получить искупление от Всемогущего»:

Если бы род человеческий никогда не совершал грехов и если бы люди искренне раскаивались в своих преступлениях, то Сын Божий не был бы послан учить их покаянию ради прощения грехов, представлять им божественный закон, рассчитывая удержать их от дальнейших его нарушений; ценою за осуществление этой миссии стала жизнь [III: 718].

Далее он добавляет, что «если бы в его речениях не было никакой совершенной (perfect) защиты и прощения грехов и достижения вечного утешения (eternal comfort)» и если бы для искупления грехов требовалась только жертва Иисуса, то все иудеи так и остались бы погружёнными в суеверия, а язычники (Gentiles) — в идолопоклонство [III: 723]. Раммохан убеждён в безграничности милости и прощения Бога, и потому ему претят рассуждения Дж. Маршмана о вечном наказании за грехи, если человек не признаёт Искупления Иисуса, и т. п. Раммохан разъясняет, что в жизни каждого человека есть и добродетельные, и греховные поступки; и представление о грехе против бесконечного Бога и бесконечном искуплении вины «совершенно не обосновано разумом или доказательствами и противоречит авторитету Писания» [III: 727]. Бог наказывает за грехи, тому свидетельство — история Израиля; но наказание это не бесконечно:

Будет ли соответствовать совершенной природе справедливого Бога осуждение одного на вечное наказание за его вину, в то время как полностью незамеченными останутся его добрые деяния, пусть и исполненные во славу Божию? [III: 728].

Это также представляется Раммохану противоречащим Библии и необоснованным, и он не принимает мысли о грядущем суде Божиим

только после смерти и единственной возможности получить вечное блаженство через заступничество Иисуса [III: 728—729].

В критике догмата Искупления очевидны два концептуальных смысла религиозной философии Раммохана. Первый обусловлен характерным для индийского духовного пространства убеждением в возможности достичь спасения исключительно индивидуальными усилиями — отсюда своеобразное мериторное понимание искупления: в силах каждого человека раскаяться в совершённых грехах, творить добро во искупление вины и из благих моральных побуждений и уповать на Бога в грядущем прощении и обретении вечного блаженства, поскольку все поступки, побуждения и грехи человека ведомы Богу, вознаграждающему или наказывающему за них. Второй смысл построен Раммоханом заключён в понимании миссии Иисуса как указания человечеству — всем и каждому — путей очищения от греха через покаяние и следование повелениям Бога; и этот путь тоже индивидуален, хотя значение любви и помощи ближнему для спасения философ ценит чрезвычайно высоко. В этом контексте смерть невинного человека на кресте *во искупление грехов* оказывается только попранием человеческой и божеской справедливости.

Догмат Троицы Раммохану представляется «тайным» и непостижимым с самого начала; он не понимает, как его можно вывести из Евангелий [III: 558]. У иноверцев — индуистов и мусульман — уже само приводимое в поддержку догмата начало Евангелия от Иоанна (1: 1)⁷⁰ вызывает удивление:

Разве могут они не растеряться, пытаясь примирить с догматом своё неподготовленное разумение, а именно: *А есть В* и также *А есть с В*. Хотя нам и даны считающиеся удовлетворительными интерпретации в текстах учёных и искренних богословов, для тех, кто незнаком с ними, эти объяснения не могут быть понятны... [III: 560].

В «Обращениях» он исходит из идеи несоответствия доктрины Троицы Священному Писанию (*unscriptural*), очевидной каждому непредвзятому читателю Библии, обладающему здравым смыслом и *не усвоившему* этот догмат с детства («в ранний период жизни»). Эта доктрина есть «человеческое измышление», т. к. ни в Ветхом, ни в Новом Завете — на оригинальных языках! — нет не только разъяснения и обоснования, но даже самого термина «Троица» [III: 688, 730]:

В Писании действительно в некоторых местах заявляется, что Сын — превыше даже ангелов небесных, живущих в вечности с начала мира, и что Отец сотворил всё им и ради него. В то же время сам я дол-

⁷⁰ «В начале было Слово, и слово было у Бога, и Слово было Бог».

жен, сообразуясь с истинным авторитетом Писаний, верить в него как в порождённого Верховным Божеством среди сотворённых существ [III: 584].

Раммохан-монотеист, опираясь на авторитет речений и заповедей Иисуса, отторгает идею единства Божества в трёх лицах, их «неслиянности и нераздельности»; Раммохан-индуист видит в попытках обоснования догмата Троицы в христианской религии следы политеизма, который в собственной религии был для философа не просто состоянием деградации высокой веры древности, но и причиной духовного и социального упадка в обществе. На обвинение в неспособности «признать триединого Бога» Раммохан отвечает:

Поскольку я отказался от представления о двуедином, триедином, четвероедином, десятиедином богах, которое когда-то исповедовал, погружённый в намного более грубый политеизм, преобладающий среди современных индусов, *я не могу примирить это с моим пониманием* (курсив мой. — Т. С.) — найти правдоподобие в первом случае, в то время как в другом то же самое понятие признано абсурдным [III: 720].

Так, с одной стороны, индуистский политеизм, оценённый Раммоханом отрицательно, а с другой — бескомпромиссный исламский монотеизм воспрепятствовали восприятию догмата Троицы как описания внутренней структуры Единого Бога. Разъясняя свою позицию, он полагает, что на основе того же самого принципа единства нескольких лиц инду тоже может отрицать политеизм в своей религии:

...Если три отдельных лица допускаются как создающие Единого Бога, и те, что почитают их, должны считаться почитателями одного Бога, то можно ли справедливо возразить на то, что и 333 миллиона лиц Божества едины в одном и их почитают в различных обликах? Поскольку единство трёх или тридцати миллионов разных лиц равно невозможно в соответствии с человеческим опытом, оно равным образом поддерживается одной только тайной [IV: 834].

Итак, несоответствие доктрины Троицы Библии, свидетельство Иисуса и отрицание политеизма — основа критики этого догмата у Раммохана, которой посвящена самая большая глава третьего «Обращения». Ни одного из аргументов Маршмана здесь Раммохан не оставил без внимания. Его полемика нашла отражение и в сатирических памфлетах и периодике (см.: [Скороходова 2008б: 152—162]).

Фразу «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» Раммохан понимает как символическое обозначение того, что крещение принимается во имя Отца-Бога — «объекта богослужения», Сына — посредника между людьми и Богом, и «того влияния», которым человечеству передано духовное блаженство, названное в Писаниях Утешителем, Духом Ис-

тины или Святым Духом. Последний — такое же проявление Бога, как и его гнев или милость [III: 617], которые, по сути, его атрибуты.

Сама трактовка лиц Троицы как *отдельных*, самосущих и, главное, идентичных по природе вызывает возражения Раммохана всякий раз, когда употребляется в буквальном, а не метафорическом смысле, тем более что персонификация атрибутов мира сама по себе таит опасность политеизма, если не следовать здравому смыслу. Непонимание переносного смысла образных выражений Писания грозит искажением представлений о природе Единого Бога — тому Раммохан приводит ряд примеров.

Так, буквальное толкование Маршманом фрагмента о Марии, которая ждёт ребёнка от Духа Святого (Мф. 1: 18, 20; Лк. 1: 35), что «ребёнок... действительно был порождён им (Богом. — *Т. С.*)», противоречит, по мнению Раммохана, «совершенной природе праведного (righteous) Бога, т. к. возрождает языческую идею божества, вступающего в отношения с женщиной»:

Если же мы понимаем эти фрагменты просто как *чудесное влияние Бога, снизошедшего* на Марию, отчего она, являясь девственницей, родила ребёнка, *то всё будет согласовано с нашей верой в божественную силу, не возмущая* нашего представления о чистоте Божества, внушённой нам и разумом, и Откровением (курсив везде мой. — *Т. С.*) [III: 619].

Допустить, что Иисус действительно *порождён* Богом, для Раммохана означает низвести Божество до низкого уровня, на котором исполняются животные функции.

Другой пример — представление лиц Божества в телесном облике, как Св. Духа в форме голубя:

Если мы верим, что Дух... в любом другом телесном облике был действительно третьим лицом Божества, то можем ли мы справедливо обвинять в абсурдности индусские легенды о божестве, принявшем форму рыбы⁷¹ или любого другого животного? [III: 620].

Всё, что противоречит духовной, нематериальной природе Бога в Библии (придание ему конкретных форм), Раммохан настоятельно советует не толковать буквально, дабы не «умалить характера Верховного Создателя вселенной». Применение не только к Св. Духу, но и к Иисусу идеи «смешанной», т. е. и материальной, и духовной природы Божества наносит вред и религии, и обществу. На этом фоне эпитеты «Сын Божий», «Божья Мать», «Брат Божий» — только метафоры

⁷¹ В индуистской мифологии рыба (Матсья), спасшая от потопа первого человека Ману и его семью, считается первой аватарой бога Вишну.

[Ш: 632]. Сама же мысль о принявшем человеческий облик Божестве, подверженном человеческим чувствам и склонностям, страданию от боли и смерти, входит в противоречие с *неизменной* природой Бога, с присущими ему честью и славой [Ш: 603—604, 636].

Не доказывает истинности догмата Троицы и ссылка богословов на 26-й версет 1-й главы книги Бытия, где Бог говорит о себе во множественном числе ⁷², — на взгляд Раммохана, это тоже результат мнения, предшествующего толкованию текста и «затемняющего сферу истины», равно как и подтверждение «выдающейся силы предрассудка и суеверия» [Ш: 624—625]. При первом приближении очевидно, что если считать множественное число передающим значение множества в описываемом объекте, то им будет множество богов «без определения того, сколько их — три или три сотни и, конечно, без установления их лиц» [Ш: 624]. В этом случае минимум лиц — два божества, Доброе и Злое, которые вместе создали человека — в религии зороастризма, а максимум — множество богов у индуистов. Но если учесть, что в европейском, арабском и почти всех азиатских языках «множественное число часто используется вместо единственного для выражения подобающего уважения лицу, обозначаемому существительным», то становится ясным употребление в священных текстах формы множественного числа для выражения единственного — «когда превосходство предмета рассуждения намеренно принимается во внимание». Пример тому — версеты Ветхого Завета на древнееврейском и Корана на арабском [Ш: 624—625]. Другие подобные доводы Раммохан последовательно развенчивает с позиций филологии.

Главные аргументы, оспаривающие догмат у Раммохана, — философские. Три её самосущих лица, признанные тринитариями одним, — это различные субстанции. Уподобляя три лица Троицы душе, воле и восприятию, они сами разрушают свой аргумент: «...Согласно установленной системе теологии, душа считается субстанцией, а воля и восприятие — её свойствами, — парирует Раммохан. — <...> Если эта аналогия считается верной, то Отец должен быть признан отдельно существующим, подобно душе, но Сын и Св. Дух должны рассматриваться как его свойства, — воля и восприятие у души» [Ш: 632]. Между тем теологи не считают душу, волю и восприятие тремя субстанциями, и потому аналогия непригодна для доказательства субстанциального единства Троицы. Точно так же не работает и аналогия с солнцем, лучами его света и тепла, рассматриваемыми как одна субстанция. Для философа всё это скорее пародия на разумную аргументацию, лишняя раз отрицающая аргументы тринитариев [Ш: 633].

⁷² «Создадим человека — Наш образ и Наше подобие» [Библия 2011: 12]; Ср. в Синодальном переводе: «...Сотворим человека по образу Нашему [и] подобию Нашему».

Представление Бога как составной субстанции, содержащей три части — Отца, Сына и Св. Духа, вызывает вопрос о природе и существовании каждой из них — идентичной или различной. Составная субстанция невозможна, т. к. в структуре необходимо соединяются части с разной природой и сущностью, и «ничто не способно сочетаться с самим собой (composition with self)». Лица Троицы — лица с разной природой, и потому они не могут войти в субстанцию единой природы и сущности, т. к. тогда подразумевается, что Божество подвержено делимости. Идея делимости Бога разрушает высокое представление о его единстве и открывает дорогу многобожию и столь чуждому для Раммохана «идолопоклонству». Часть не может существовать отдельно и самостоятельно от целого; она в любом случае меньше его. «В Писании мы читаем, что Отца постоянно называют Богом в строгом и полном значении слова», — заключает Раммохан [III: 634] и приводит цитаты из Нового Завета (Ин. 17: 13; Кор. 15: 24; 8: 6; Эфес. 6: 5—6).

Ещё больше возражений вызывает идея единства Отца и Сына/Мессии в сочетании с утверждением о богочеловеческой природе Христа — одновременно Сына Человеческого и Сына Божия [III: 634—635]. Сама идея посредничества между людьми и Богом, по мысли Раммохана, не предполагает *двойной* природы: и Авраам, и Моисей. И пророки успешно заступались за грехи людей и испрашивали им прощение у Бога, но их никто не считал божествами [III: 635—636; IV: 817—818]). В пояснении Дж. Маршмана, уподобившего единство Бога-Отца и Мессии единству между царём и его наследником Раммохан видит подобие ясного определения природы Троицы. Уподобление указывает на общую природу Отца и Сына (подобно природе Георга III и Георга IV), но на разную волю, склонности и различное существование. В мире людей различное существование — источник многообразия человеческого рода, тогда как различное существование между Богом и Богом «может быть причиной множественности в Божестве. Отсюда — грубый политеизм, скрытый за утверждением Дж. Маршмана» [III: 748]. Философ возражает миссионеру, что ни имя «Сына Божия», ни фраза «единородный/первородный» и ей подобные не доказывают равенства и идентичности природы Бога и Иисуса — но только «безграничную милость Бога к людям», поскольку Сын послан спасти человечество от смерти и греха [IV: 818—819]. Предположение о том, что до появления Иисуса в мире во плоти он обладал чистой божественной природой, влечёт за собой утверждение, что после воплощения произошло *изменение* чистой божественной природы в смешанную с человеческой, с противоположным сознанием и способностями [IV: 808], — это невозможно для вечного и неизменного, чистого и незапятнанного Бога.

Идентичности природы Отца и Сына противоречит и просьба Иисуса к Отцу прославить его славой, которая была у него до начала ми-

ра (Ин. 17: 5), а также и его заявление, что он пришёл не сам, но Бог послал его в мир (Ин. 7: 42):

Если Он был Богом всемогущим, как мог этот Бог умолять другое Существо о восстановлении Славы, которая была у него, но впоследствии утрачена?

Разве Он не признаёт... что Его пришествие в этот мир было благодаря не его собственной воле, но — воле Другого существа? [IV: 814].

Здесь лучше всего виден в понимании христианства как такового и, в частности, догмата Троицы тот барьер, которого Раммохан так и не преодолел, несмотря на свой богатый опыт понимания Другого. Сама мысль о возможности умаления Всемогущего и Вечного Бога ради спасения человечества, о его страдании и мученической смерти была для философа непостижима. Всегда открытый диалогу и разъяснениям собеседников, Раммохан не допускал мысли о том, что Бог как Другой по отношению к человеку может быть Иным и *по отношению к представлениям людей о Нём*, даже если эти последние и рассматриваются как данные в откровении и священных текстах, подкреплены верой и личным религиозным опытом. Троичность Бога осталась для него недоказуемой логически и философски невозможной — как для иудеев и мусульман.

Единство двух первых лиц Троицы Раммохан допускает лишь как единство воли и замысла, но не как идентичность существования или природы [IV: 820].

И в Писаниях, и в обычных сочинениях единство, которое относится к двум субстанциям, неизменно подразумевает совершенное согласие воли и некоторых других качеств — и никоим образом не единство природы [IV: 822].

Все другие трактовки отношений Бога и Иисуса разрушают идею единства Бога, внося идею двоичности существования Иисуса с Богом от вечности [IV: 830—831]. Раммохан отстаивает переносный смысл, содержащийся в образном языке Писания. Этот же принцип он прилагал и к ведийскому комплексу священных текстов, где в избытке не только метафоры, но и число божеств. Именно этот принцип позволил философу отделить архаические и политеистические пласты от монотеистических в собственной религии. Во «Втором обращении» он на примере фрагментов Евангелий (Мф. 3: 11 ⁷³; Деян. 10: 38 ⁷⁴ и Мф. 12:

⁷³ «Он будет крестить вас Духом Святым и огнём» [Библия 2011: 1057].

⁷⁴ «Вы знаете об Иисусе из Назарета, которого Бог помазал Св. Духом и силой» [Там же: 1216].

28, 31⁷⁵) наглядно показывает, как буквальное толкование при ближайшем рациональном рассмотрении тонет в противоречиях, а переносное, напротив, проявляется. Если понимать слова «Св. Дух» и «Христос» как синонимы 2-го и 3-го лиц Троицы, то буквальный смысл будет прочитан как «Он, второе лицо, будет крестить вас третьим лицом Божества и огнём»; «Бог помазал Иисуса из Назарета (второе лицо Божества) третьим лицом и силой»; «Я (второе лицо) изгоняю бесов с помощью третьего лица Божества» и т. д. Если понимать образный характер текста, то его содержание будет иным; «Он будет крестить вас *духом истины и чистоты*»; «Бог помазал Иисуса из Назарета *своим влиянием и силой*»; «Я изгоняю бесов *влиянием Бога*»; «...хула против *силы Бога* не будет прощена людям» (курсив везде мой. — Т. С.) [III: 619—620]. Отсюда Отца, Сына и Св. Духа Раммохан понимает как образные имена, прилагаемые в Евангелии к *разным* лицам с разными сущностью и существованием. Приведём вкратце его понимание каждого из имён.

1. Отец — имя, обозначающее Бога, Вечного, Неделимого, Единого, каковым он назвал себя в Ветхом Завете (Быт. 1: 1; Втор. 32: 39; Исх. 3: 14 и др.) [III: 733; IV: 831, 864], чьё имя — Иегова/Ягве. Он сказал о себе «Я есть Тот, кто есть» (Ин. 3:14, в Септуагинте — греч. *εγώ ειμι ὁὄν*, англ. I am the being) [III: 733]. Он Создатель всего — небес и земли. Раммохан замечает: «Эту особую характеристику во всех священных книгах приписывают исключительно Всевышнему Богу и никогда — Иисусу» [IV: 794]. Точно так же имя Иегова никогда не прилагается к любым другим лицам в Библии [IV: 792]. Хотя у Дж. Маршмана и встречается прямая подмена и отождествление имён Иисуса и Иеговы, Раммохан убеждён, что веру в этого Единого Бога проповедует и Новый Завет:

Если Св. Павел в своём Первом послании Коринфянам и Эфесянам⁷⁶ положительно заявляет, что Отец — единственный Суций, к которому правильно прилагать имя Бога в христианском завете (dispensation), то он как боговдохновенный автор не может быть повинен в таком очевидном противоречии, прилагая в другом случае тот же эпитет ко Христу Божию [IV: 870].

Христиане, следующие речению Иисуса, также молятся Отцу Небесному, что не доказывает их единой с Ним природы. Раммохан не-

⁷⁵ «Я Духом Божиим изгоняю бесов» и «...хула на Духа не простится» [Библия 2011: 1017.]

⁷⁶ «Для нас лишь один Бог — Отец, из которого всё возникло и для которого мы живём» (1 Кор. 8: 6) [Библия 2011: 1272], «Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец в сиянии Славы...» (Эф. 1: 17), «Один Бог и Отец всех, Он над всем, через всё и во всё» (Эф. 4: 6) [Там же: 1303, 1305].

редко называет и имя «Отец вселенной», подчёркивая его роль Творца мира [III: 576, 740, 746; IV: 797, 798 и др.]. Бог, почитаемый и понимаемый как Отец, есть источник не только всего, но и силы, которой наделяет людей. Это не только дарованная Им сила Иисуса, без которой он не исполнил бы своей великой миссии [III: 742], но и сила, дарованная ветхозаветным пророкам, когда они именем Бога повелевали природными стихиями [IV: 793—794]. Всё, по убеждению Раммохана, исходит от Бога — и воскресение из мёртвых, и вознесение на небеса (не только Иисуса, но и пророка Илии), и право Иисуса судить людей за дела их, и сила, которую Иисус передал апостолам: «Бог — единственный источник силы и влияния, которые одно создание может передать другому» [IV: 807]. Философ считает, что и избавление/спасение людей тоже приходит в конечном итоге от Бога — он «единственный истинный избавитель, тогда как ангелы, пророки, Христос — это избавители, „вторичные“, своего рода „инструменты в Божьих руках“ в его труде избавления» [III: 731, 734]. Превосходство Отца над всеми созданиями и его неизменная природа несомненны и с позиций веры, и с позиций здравого смысла:

Истинно, Бог вверил Сыну право суда, предоставил солнцу силу проливать свет на планеты вокруг него и дал способность вышестоящим обеспечивать пропитание и защиту своих подданных, но и это не подразумевает никаких изменений в его великой природе, поскольку законами природы предопределено: ничто не может свершиться в этом зримом мире без вмешательства некоторых физических средств; но что Сын или любое другое существо, отказываясь от своей славы и становясь человеком, должны произвести по меньшей мере временные изменения в своей природе — это утверждение столь очевидно, что вполне может быть доступным пониманию [IV: 781].

На фоне этого толкования Раммохан обосновывает чисто человеческую природу Сына, который не говорит о себе как о Сущем/Боге — только «Я есть» (греч. *εγώ ειμι*) — без «Суший» (греч. *ὄν*) в Септуагинте [III: 733].

2. Сын — «высочайшее имя, которого удостоился Иисус», знак «подчинения Тому, кто возвысил его над всеми Творениями» [III: 747]. Смысл этого слова-метафоры Раммохан понимает как «освящённый», «посланный Богом» и считает, что сам Иисус называет себя «Сыном Божиим в метафорическом смысле», совсем не имея в виду своей божественности [III: 755; IV: 825]. Когда Дж. Маршман называет Иисуса первородным Сыном, Раммохан анализирует смысл этого слова в Библии и, найдя его применённым к самым разным людям для обозначения их богоизбранности, заключает:

Христа рассматривают и говорят о нём как о *главе детей Божиих*⁷⁷, и термин «Сын едиnorodный» (only begotten son) означает самых возлюбленных среди детей — рождённых или духовных, а не только сына у отца [IV: 814].

Сыновство и в прямом, и в переносном смысле предполагает подчинение отцу, здесь Раммохан придерживается традиционного представления — «тот, кто старше, всегда важнее того, кто младше, а отец (предок) всегда важнее сына (потомка)» [Библия 2011: 1086, примеч.]. Здесь основанием является прямое речение Иисуса «Отец Мой больше Меня» (Ин. 14: 28) и другие подобные. Хорошо сознавая, что тексты Библии и теологически, и философски могут допускать минимум две интерпретации [III: 745], философ отвергает с позиций здравого смысла понимание как свидетельства божественности Сына фраз «восседай одесную» (Евр. 1: 13), «Ты издревле землю основал» [Библия 2011: 1339] и им подобных. «Сидит одесную» подразумевает именно подчинённость Сына; «Отец не может называть Сына Господом и Господином и т. д.» [III: 745—746]. Раммохан опирается на послания апостола Павла, который решает возникающие проблемы толкования «в самых ясных и положительных терминах», и говорит о том, что по завершении времён Христос «передаст Царство Отцу, Богу» (1 Кор. 15: 24) и «отдаст себя под начало Тому, кто отдал Ему всё под начало, — чтобы Бог был всё во всём» (1 Кор. 15: 28) [Библия 2011: 1281]. Философ объясняет это как ясное свидетельство некорректности понимания троичности Бога: Иисус отдаёт царство «Отцу, а не Богу, состоящему (как доказывает Издатель) из Отца, Сына и Св. Духа»; Сын «будет подчиняться Отцу, [так] что Бог один будет всё во всём», а Царство, о котором идёт речь, — «Царство нашей веры», как и Иисус — «миропомазанный царь радости (gladness)» для людей [III: 747]. Слово «Сын» в сочетании с именем Бога «призвано показать постоянное действие возложенной на Сына чести, проистекающей из неизменной и оберегающей власти Того, Кто эту честь предоставил» [III: 745].

Евангельские события — страдания, смерть на кресте и возвращение Сына к жизни — подтверждают его человеческую природу:

Сын... не является Богом по природе своей, Творцом неба и земли. Что же до софистики, которая приписывает смерть и подчинение Иисуса только его человеческой природе, то всё это может быть сказано и о каждом человеческом индивиду со ссылкой на то, что все — дети Адама, Сына Божьего (Лк. 3: 38), обладавшего и божественной природой, и

⁷⁷ Раммохан истолковывает фразы: «Это те, кого Бог знал ещё тогда, когда их не было, и предназначил быть истинным подобием Своего Сына, чтобы он стал первенцем среди множества братьев» (Рим. 8: 20) и «...Всякий, кто любит, рождён Богом и знает Бога» (1 Ин. 4: 7) [Библия 2011: 1255, 1370].

что их смерть, соответственно, заключена в их человеческом облике, но в божественной их природе они смерти не подвержены [IV: 797].

Допустить равную природу Сына и Отца для философа означает *разделить* между ними совершенство Бога, объединяющего милость, справедливость, праведность, истину и т. д., и разделить *непропорционально*. Первому придётся приписать безграничную милость и прощение, а второму — строгую справедливость и отмщение, т. к. греховное поведение его созданий вызвало гнев Бога-Отца [IV: 803].

По мнению Раммохана, который во всей Библии не нашёл «составного» (compound) Бога в трёх лицах и «составного» Мессии, Сын — Иисус достоин почитания, но не как богочеловек:

Мы... рады исповедать, что Иисус Христос, который пришёл во плоти, есть ОТ БОГА и что не только он, но и его апостолы тоже — ОТ БОГА (1 Ин. 4: 6; 5: 19); но мы искренне сочувствуем тем, кто разрушает эту норму (standard), или не доходит до неё, или выходит за её пределы, отрицая, что Иисус — ОТ БОГА, или утверждая, что Иисус Христос — это Сам Бог, так как из этих утверждений — а именно «Иисус Христос НЕ есть от БОГА» и «Иисус Христос есть Бог» — оба равно несовместимы с положением Иоанна, что Иисус — ОТ БОГА [IV: 873].

3. Святой Дух — это также имя, которое, однако, несмотря на связь с именами Бога в обряде крещения и миропомазания, не является ни обозначением, ни доказательством *личности* третьего лица Троицы, идентичного по природе с Богом-Отцом или с Сыном [IV: 862]. В языке Нового Завета это имя встречается как метафора «влияния Духа Божия», его силы (поэтому Иисус и говорит о непростительности хулы на него — это хула на самого Бога), и она прослеживается во всех ситуациях «приведения праведных к истине» [III: 622]. Влияние это действовало и до явления Иисуса в мире. Раммохан подчёркивает, что и в Новом, и в Ветхом Завете достаточно примеров такого благотворного влияния божьих атрибутов духа, милости и истины, но также и гнева, и заключает:

Мы не можем сделать законного вывода о самосуществовании отдельной личности Св. Духа из такого метафорического языка [III: 618].

Решающий аргумент — как всегда, текст Библии:

Я должен признать свою неспособность найти во всём Писании ни одного фрагмента, в котором к Св. Духу обращались бы как к Богу или к лицу Бога, но это позволено верующим в Троицу, что оправдывает их верой в Божество Св. Духа [III: 623].

Аргументы, приводимые в доказательство личности и единосущности Св. Духа, всякий раз идут вразрез со здравым смыслом, разумом, истиной и единобожием. С таким же успехом возможны доказательства «личности и божественности» других атрибутов божества — Праведности, Милости и др. Имя «Святой Дух», следовательно, — только название для исходящего от Бога благотворного влияния на верующего, его поведение и конечное спасение.

Допуская имена лиц Троицы только как образные выражения для описания разных объектов веры — почитание Единого Бога, великого вероучителя Иисуса Христа и направляющего влияния Бога, Раммохан достигает предела в своём стремлении понять христианский догмат. Тщательная экзегеза библейских текстов сохранила и укрепила его понимание христианства как этического монотеизма, среди последователей которого возобладаало убеждение в том, что Иисус является Богом, как Богом является и Св. Дух. Это убеждение, внушаемое христианам с детства и транслируемое из поколения в поколение, на проверку философа оказалось заблуждением, пристрастной верой (*creed*), на службу которой была поставлена вся Библия: её используют для доказательства догматов, буквально истолковывают любой фрагмент, но забывают о здравом смысле. Подлинная же суть христианства оказалась скрыта за догматами и богословскими рассуждениями, которые Раммохан счёл пустой софистикой, а сам догмат — уступкой политеизму. Столь же неумолимо Раммохан отнёсся и к догмату Искупления, который вместе с догматом Троицы уводит суть религии христианства на дальний план:

Если справедливость Отца не позволяет ему простить грешников и примириться с ними в соответствии со своей милостью без принесения возмещающей жертвы за их грехи, то как справедливость Сына, преобладающая над его милостью, допускает их прощение и примирение с ним без жертвоприношения, предлагаемого ему во искупление их грехов? Тогда очевидно, что, согласно системе тринитариев, Сын обладает большей милостью, чем Отец, и противостоит Его справедливости в прощении грешных созданий Его, не подвергая их индивидуальному наказанию. Разве на этих доктринах основано подлинное христианство? Прости их, Боже! [IV: 804].

Подлинное христианство в понимании Раммохана выстроено вокруг личности человека Иисуса Христа, который проповедовал веру в Бога и любовь к людям и основанную на этом этическую систему, превосходящую все известные человечеству. В образе христианства, который создал бенгальский философ, доминирует ветхозаветное понимание Бога, заявленное в первом версете книги Бытия (1: 1). Современный богослов подчёркивает, что именно здесь «в первых словах... провозглашается единство и абсолютность Творца и тем самым отвер-

гаются: а) политеизм; б) пантеизм; в) материализм; г) дуализм; д) языческое учение об извечной материи, которая будто была лишь упорядочена Божеством» [Мень 1981: 30]. Стойкое влияние ислама обусловило отсутствие в этом образе представления о внутренней структуре Божества и спасении через искупление. Раммохан убеждён: «если это истинная система Христианства, то она восторжествует несмотря на всё противодействие, которое ей могут оказать» [IV: 918]. «Божественное единство» и «Миссия Христа» — два основополагающих компонента, о торжестве которых он мечтает [IV: 918, 920].

В трактовке христианства Раммоханом отчётливо проступает сравнение его с индуизмом — современным, «пураническим», «народным». Если в индуизме его подлинная суть, понимаемая философом как этический монотеизм, скрылась под грузом политеизма и сопутствующих ему ритуалов, обрядов и идолопоклонства, то и в современном христианстве, восходящем к «доктринам и представлениям, постепенно вводившимся под властью Рима» [IV: 921], слишком велико влияние «языческих доктрин и практик», под которыми скрыты изначальные истины «чистой, простой и практической религии Христа» [IV: 919, 921]. Поэтому философ в одном из личных писем столь высоко оценил «усилия Лютера и других, у кого религиозный мир в неоплатном долгу за закладку первого камня религиозной реформации и за предложение системы, как отличать божественный авторитет от человеческих убеждений (creeds)» [IV: 921]. Насущной задачей для современных христиан Раммохан считает очищение христианства от «языческих доктрин» для нового открытия его истин.

Для христиан разных конфессий интерпретация христианства Раммохана оказалась протестантской — а именно *унитаристской*, которая восходила к трудам испанского богослова и врача Мигеля Сервета (1511—1553) и итальянца Фауста Социна (1539—1604), которые предпочитали использовать в теологическом дискурсе только библейские положения и формулировки и оспаривали догмат Троицы как расходящийся содержательно и с Ветхим, и с Новым Заветом. В эпоху реформации в Европе унитаризм распространился в Польше, Трансильвании и Англии и развивался как протестантское либеральное течение, отстаивающее сотворённую природу Христа, отрицающее догматы о первородном грехе и искуплении и идею вечного наказания. В Англии унитаризм к XIX в. стал распространённым неконформистским (отдельным от англиканской церкви) духовным движением, к которому присоединились и другие протестантские конгрегации. Линн Заступил подчёркивает, что определяющей особенностью унитариев является свобода сознания, и отмечает, что слава трудов Раммохана о христианстве и превращение его из «колониального аутсайдера в транснациональную знаменитость» связаны с «революционными измене-

ниями в религии и политике, которыми отмечена викторианская эпоха» [Zastoupil 2010: 11, 12]⁷⁸.

Раммохан действительно симпатизировал унитариям, сотрудничал с Уильямом Адамом при основании в 1821 г. Унитаристского комитета в Калькутте и поддерживал его просветительские начинания (см.: [Скороходова 2008б: 147—149, 220—223]), однако не собирався принимать христианство в унитаристской версии, хотя его друзья и британцы верили в его близкое обращение и считали его «наполовину христианином» по духу (см.: [Zastoupil 2010: 167—171 и гл. 2 и 3]). Что Раммохан не перейдёт в христианство, первому стало ясно У. Адаму, когда его индийский единомышленник основал Брахмо Самадж, хотя до этого постоянно посещал службы унитариев и выражал им симпатии при любом удобном случае. На собрании Унитаристской ассоциации в Лондоне он говорил:

Писание подкрепляет вашу систему религии, и здравый смысл также на вашей стороне, тогда как власть и предрассудки — на стороне ваших оппонентов. Эта битва идёт между разумом, Писанием и здравым смыслом, с одной стороны, и богатством, властью и предрассудком — с другой; но я определённо уверен в Вашем успехе — раньше или позже [IV: 918].

В 1827 г. Раммохан ещё раз в концентрированном виде пояснил, чем его привлекает христианство унитариев в «Ответе индуса на вопрос „Почему вы так часто посещаете место унитаристского богослужения вместо того, чтобы чаще присутствовать в Признанных Церквах?“». Достоинства унитаризма философ видит в почитании «бесконечно мудрого Правителя этой бесконечной вселенной», который в своей мудрости предусмотрел для всех своих созданий всё необходимое для поддержания жизни. Этот Бог — Вышний Создатель — не требует жертв во искупление его гнева на людей, Он бесконечен и всесилен. Отвергая политеизм и идолопоклонство, «унитарии веруют, исповедуют и убеждают всех в божественном единстве — доктрине, которую я нашёл доказанной и в христианском Писании, и в наших самых древних писаниях, называемых все вместе Ведами» [I: 202—203]. Более того, в унитаристской церкви отсутствуют черты, которые одинаково отталкивают Раммохана и в христианстве, и в индуизме. Унитарии не представляют бесконечного Бога в виде человека, рождённого Девой, подчиняющегося власти родителей, действующего как

⁷⁸ Читатель может обратиться к этой содержательной книге, где исследованы все аспекты взаимодействия Раммохана с религиозными и социально-реформаторскими кругами Британии, а также влияние его трудов и реформаторской деятельности на развитие феминизма, борьбы против рабства и других социально значимых движений Англии первой половины XIX в.

человек и занимающего малое пространство на земле, — как и в виде других живых существ. Они не оскорбляют чистоты и совершенства Бога идеями о нисхождении Св. Духа на Деву Марию и не проповедуют идей о двойственности или троиственности Бога [I: 201—202].

Однако унитаризм для Раммохана был скорее всего воплощением того христианства, которое он мог рационально понять как другую религию — пусть не полностью, не сталкиваясь с утверждениями о непостижимости тайны разумом. Его сознание, детерминированное в философском плане ведантистским монизмом, а в религиозном — исламским и ветхозаветным монотеизмом, отказывалось воспринимать всё, что невозможно было проверить разумом. В Третьем «Обращении» он поясняет эту позицию:

После того как я совершенно отказался от мысли о множестве богов или лиц Божества, которому учат разные системы современного (modern) индуизма, я не могу сознательно и последовательно принять что-либо сходное с ними по природе, хотя и значительно облагороженное религиозными реформациями Нового времени; с этих пор против множества богов могут быть добавлены любые аргументы, действующие с равной силой и против доктрин множественности лиц Божества; а с другой стороны, вряд ли какие бы то ни было оправдания можно привести в пользу множественности лиц Божества, которые не могли бы с равной уместностью служить защите политеизма [IV: 874].

Опыт понимания христианства, проникновения в его суть был интегральной частью работы Раммохана по созданию особого — идеального — образа индуизма, отвечающего убеждениям философа о подлинной религии как таковой. Это из христианства философ вывел и усвоил для индуизма смыслы, которые в последнем выражены слабо либо не выражены вообще, — этику любви к ближнему, сострадания и деятельного милосердия, социального служения.

Создание образа индуизма у Раммохана происходит, с одной стороны, в процессе экзегетики и интерпретации священных текстов, а с другой — в постоянном соотнесении его с христианством, о чём прямо свидетельствуют и «Обращения», и памфлеты. Особым стимулом для создания образа индуизма была миссионерская критика, не скупившаяся на эпитеты «язычество», «порождение сатаны» и т. п. На этом фоне требовалось обоснование не только ценности, значимости и достоинств индуизма, но и его универсальности и места в ряду мировых религий наряду с христианством и исламом. Раммохан первым из бенгальских интеллектуалов взялся решать эту задачу.

Восприятию своей религии как некоторой целостной религиозной системы немало способствовало появление в конце XVIII—начале XIX в. в британской и — шире — европейской ориенталистике термина «индуизм» для обозначения религии индусов (хинду) — основной

массы населения [Штитенкрон 1999: 247—249]⁷⁹. Этот абстрактный термин пришёлся весьма кстати при отсутствии самоназвания для всего комплекса религиозных верований Субконтинента, объединённых признанием Вед, *дхармы*, *санскар* и других компонентов.

Раммохан называет свою религию индуизмом [I: 73, 90, 179; IV: 901—904], а также индусской религией [I: 3—4, 90, 147, 179; IV: 905—908] и индусской верой [I: 74]. Он пользуется производными терминами «индусский теизм», «индусское богослужение», «индусская мифология» [I: 66, 89, 147], «индусская теология», «индусская литература», «индусское право» [I: 3, 36, 45, 89], «индусское идолопоклонство» [I: 5, 66], «индусские священные тексты» [I: 35, 90] и «индусская община» [I: 21, 148]. Создание образа индуизма философ начинает с присвоения пришедшего извне термина, удобного для обозначения родной религии как целостности, в которой существуют во множестве региональных культов и брахманистская традиция, и «народная» религия, и ортодоксия, и неортодоксальность духовных практик, и высокая религиозная философия, и самые иррациональные представления народных низов.

К индуизму в его реальном многообразии Раммохан подходит на основе своего предположения того, что истинной сутью любой религии является монотеизм; поэтому первым принципом, которым руководствуется философ в конструировании образа индуизма, стало *отчётливое различие духа и буквы в этой религии* — вероисповедного содержания внутренней жизни личности и внешних форм и символики религиозной практики: из этого различия проистекает его критика современного и исторического индуизма. Выявлению духа и сути индуизма служит метод истолкования священных текстов — от Вед до комплекса шастр. Этот метод — ключевой в создании образа индуизма, но у Раммохана — брахмана по происхождению — он отличается от традиционной экзегезы, осуществляемой особыми брахманскими джати: его подход к тексту можно условно охарактеризовать как «феноменологический», т. к. он редуцирует большинство ортодоксальных трактовок и словно впервые открывает смысл и текста, и индуиз-

⁷⁹ Согласно докладу петербургских индологов С. В. Пахомова и М. М. Филалко, 16 мая 2013 г. на конференции «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» (XXXIV Зографские чтения) термин «индуизм» впервые употребил в частном письме шотландский миссионер евангелической церкви в 1787 г., а другой миссионер Клаудиус Бьюкенен (1766—1815) — в книге «Христианские разыскания в Азии» (1811). В Серампуре слово «индуизм» активно использовал Уильям Уорд (1769—1833). Добавлю, что У. Уорд был в группе, с которой сотрудничал Раммохан, — наиболее вероятен факт восприятия им термина от серампурских миссионеров.

ма — несмотря на серьёзное влияние ведантистской традиции и преемственность с нею.

Индуизм в своей сути и духе — монотеистическая религия, вера в Единого Бога, проповеданная в Ведах. Раммохан выступает с позиций прамоотеизма, считая единобожие *изначальным, первичным* в истории родной религии. Он строит своё понимание индуизма на авторитете Вед — как и его ортодоксальные оппоненты-брахманы. Он осознанно противопоставляет духовную часть Вед, в которой обоснована монотеистическая религиозная система и пути спасения [I: 131], и аллегорические компоненты — обращения к различным богам, предназначенные для тех, кто неспособен поклоняться незримому Богу. В философии и теологии Раммохан выводит на первый план упанишады, где Брахман описан как Верховный Правитель и Творец, однако исток монотеизма связывает с самхитами — гимнами, собственно Ведами, о которых говорит как о «самых древних и священных откровениях... веры, вдохновенных Ведах, которые почитают из поколения в поколение с незапамятных времён» [I: 179]. Отвечая миссионерам, Раммохан прямо называет Веда «Законом Божиим» (the law of God), «откровением, данным как правила и руководство для нас» [I: 180]. В «Ригведе» концентрированным выражением единобожия Раммохану представляется мантра «Гайятри» (RV III.10)⁸⁰. Он перевёл на английский язык санскритский трактат, в котором авторы шастр (Ману, Яджнавалкья и др.) говорят о ней как об откровении о Всевышнем Боге (Брахмане) — Верховном Духе и о пути к вечному блаженству, а произнесение мантры трактуется как форма почитания Бога в духе без ритуалов и аскетических практик. Раммохан передаёт «Гайятри» так:

Мы размышляем (meditate) об этом Верховном Духе сияющего солнца, который направляет наш разум (understandings) [I: 86].

Единобожие Вед яснее всего выражено в упанишадах, где дух священного текста возоблада над представлениями (для Раммохана вполне периферийными и утилитарными, рассчитанными на людей с недостаточно развитым сознанием) о необходимости ритуала и почитания разных атрибутов божества в облике богов и богинь. В этом же духе выдержана теология индуизма — веданта, декларирующая единство Бога, почитание его в духе и отрицающая необходимость церемоний. В важнейших шастрах Ману, Яджнавалкья и другие мудрецы, так же как и философы (в частности, Шанкара), подтверждают, обосновывают и развивают духовные основания индуизма [I: 93, 96, 110—

⁸⁰ Т. Я. Елизаренкова переводит этот стих с ведийского санскрита: «Мы хотим встретить этот желанный // Блеск бога Савитри, // Который должен поощрять наши поэтические мысли» [Ригведа 1989: 356].

117]. Веданта по Раммохану находится в сердцевине образа индуизма — она утверждает единство и универсальность Брахмана [I: 182—183], высокие нравственные принципы и человеколюбие в обществе. Отвечая на критику миссионеров, философ подчёркивает этическое содержание индуизма, в котором учтены все тернии нравственной жизни людей:

...Стремление потворствовать своим желаниям и следовать страстям по природе присуще и человеку, и другим живым существам. Но Веды, принимая во внимание в природе человека естественное желание социального взаимодействия как первопричину симпатии к другим, требуют от людей смирять свои желания и обуздывать страсти, — рассчитывая тем самым сохранять мир и благополучие (comfort) в обществе и сберечь будущее счастье; и так человечество может поддерживать своё превосходство над другими живыми существами и помогать друг другу [I: 184].

В этике индуизма нет представления о наказании или вознаграждении после смерти за добро и зло, совершённое при жизни, но веданта «позитивно утверждает, что человек страдает или обретает счастье сообразно своим дурным или добрым деяниям — постоянно уже в этом мире, — подчёркивает Раммохан и заключает: — Эта доктрина, как я думаю, не расходится с первой частью (Ветхим Заветом. — *T. C.*) христианской Библии» [I: 185].

Отсюда философ формирует представление об общем высоком духе индуизма. Его фундаментальным принципом является «кроткий (mild) и свободный (liberal) дух всеобщей терпимости» — фраза, произнесённая в укор миссионерам, но приходящая в резонанс с христианской заповедью любви к ближнему и золотым правилом этики [I: 179]. В предисловии к первому «Брахманическому журналу» Раммохан объясняет эту толерантность индуистов их верой в то, что «все люди равны в достижении Божией милости, которая *объе́млет всё доброе в каждой религиозной секте и деноминации* (курсив мой. — *T. C.*)» [I: 148]. Есть в этом утверждении некий отголосок исламских представлений о равенстве всех перед Богом, входящих в резонанс и с заповедями Иисуса, но здесь оно представлено как подлинная суть *индуизма*, свидетельство его *универсальности*, родства с другими великими религиями мира.

Этот выведенный из Вед и веданты индуизм без культовых наслоений и кастовых правил представляет собой «идеальный тип» (М. Вебер), сконструированный Раммоханом. В высоком образе «идеального индуизма» воплотилось представление его автора о духовных ценностях веры в Бога-Творца, императива делания добра и воздержания от зла. Это образ *реформаторский*, воплощающий мечту о развитой и свободной религиозной вере, существующей для блага человека.

Идеальный тип индуизма — сердцевина его образа и одновременно образец, с которым сопоставляется современное состояние родной религии, чья эволюция рассматривается под углом векторного историзма, сочетающего традиционный регрессизм и европейский линейный прогрессизм. Раммохан показывает, что прежнее древнее чистое вероучение в ходе истории скрылось под множеством ритуалов, церемоний, праздников и обычаев, связанных с почитанием изображений множества божеств и породивших предрассудки, суеверия, бесчеловечность и нравственное саморазрушение большинства людей, исповедующих индуизм. Исток этой деградации к политеизму — потребность общества предотвратить дурное поведение и безрелигиозную жизнь «лиц слабого интеллекта, неспособных постичь Бога как Дух, как Творца». Представление Бога «в облике человека и других живых существ», для того чтобы эти люди «имели связь с Божественным Сущим», встречается уже в пуранах и тантрах, хотя в полемике с миссионерами Раммохан и отстаивает мысль об общем согласии пуран с ведантой в идее непостижимого и не имеющего формы Бога, и расхождение с ведантой есть повод для отвержения их авторитета [I: 161—162, 164]. В итоге политеизм стал развиваться и достиг угрожающих масштабов при попустительстве и прямом поощрении брахманов, из корыстных соображений поддержания своей власти и собственного благополучия создавших современную систему, в которой преобладают ритуал, слепая вера, изуверские практики и обычаи. В современной Индии индусы «погружены в грубое идолопоклонство и веру в самые сумасбродные представления о будущем, о древности и чудесах их богов и святых, якобы снизошедших к ним и описанных в древних книгах» [III: 559]. Но даже в этой грубой вере Раммохан видит искру духа, возражая на критику миссионеров:

Даже поклоняясь идолам, индусы не считают их объектом богослужения, пока не исполнят *прана-пратиштху*, или нисхождение божественной жизни [I: 173].

Обвинения индусов в политеизме, исходящие от тринитариев-христиан, он считает некорректными:

...Каждый индус, как мы наблюдаем ежедневно, признаёт единство Божества. Они (индусы) только дальше продвинулись в благовидном оправдании политеизма, который, несмотря на единство Божества, содержит в себе миллионы субстанций, исполняющих различные обязанности сообразно множеству разных взаимосвязей и руководимых во вселенной божественным Провидением; и их бесконечно больше, чем существ в схеме тринитариев [III: 583].

Само сопоставление верований индуистов с верой христиан в Троицу выводит Раммохана на мысль о нарушении в разных религиях

исконного единобожия, которое, однако, преодолимо — здравым смыслом, просвещением, способностью к самостоятельному мышлению о Боге и религии.

Отсюда — мысль о возможности возрождения подлинной религии индуизма, т. к. считать нормальным современный индуизм Раммохан отказывается по духовным, этическим и социальным соображениям. Если после дискуссии с миссионерами Раммохан желает успеха унитариям, чью версию христианства считает подлинной, то перспективы религии индуизма он связывает с восстановлением духовного — должного содержания религии и постепенным устранением обрядоверия и политеизма, прежде всего благодаря просвещению.

Для индийской интеллектуальной традиции вполне характерно время от времени такое противостояние ритуальной практики внутреннему содержанию веры — мистике и этике, поэтому древнее противостояние брахманизма и упанишад словно воспроизводится в трудах Раммохана на новой исторической почве. Но под влиянием ислама и христианства он настолько усилил универсальное содержание по сравнению с национальным, что в итоге у него в рамках социорелигиозной традиции получился другой индуизм, который при этом не менее элитарен и рафинирован, чем ортодоксальные течения мысли традиционной Индии. Индуизм Раммохана в действии — это реформированное на основе веданты монотеистическое движение Брахмо Самаджа, вобравшее в себя веру в Брахмо (Единого Бога), рафинированную этику с сильным влиянием христианства, *приходское богослужение* и — напряжённую духовную жизнь его последователей вместе с их глубокой озабоченностью общественными проблемами и развитием культуры, что и показала полная взлётов, достижений и проблем история этого общества (см.: [Korff 1979; Рыбаков 1981]).

Раммохан, таким образом, сформировал основу для восприятия индуизма как целостной системы на основе трёх базовых компонентов — веры в Бога, освящающего её авторитета Вед и философского обоснования в веданте. Добавление к трём компонентам четвёртого — этики — подчёркивает глубинное сходство с исламом и индуизмом и выводит индуизм на их уровень — уровень *всеобщей* религии, несмотря на различие форм, догматов и богослужения. Но выведение на первый план универсального начала отодвинуло на дальний план цивилизационную самобытность и многообразие [Штитенкрон 1999: 250—255]. В многоликости индуизма, его направлений, вероучительных традиций и культов Раммохан увидел лишь результат *деградации* оригинальной монотеистической традиции со всеми вытекающими последствиями для духа и морали народа, для состояния социума. С одной стороны, перед лицом миссионерской критики он готов даже оправдывать опосредованное верой в пуранических богов почитание Бога людьми невысокого «уровня разума». С другой стороны, состра-

дая единовѣрцам, живущим во тьме суеверий, предрассудков и бесконечных ограничений, он пытается призвать их к восстановлению чистого единобожия упанишад и веданты Бадараяны и Шанкары, к развитию этики милосердия и человеколюбия. Но сам факт попытки создать идеальную модель индуизма на фоне осмысления христианства и — шире — диалога с иными религиозными традициями говорит о превращении индуистской духовной традиции в объект философского и рационально-научного анализа, поскольку «идеальный индуизм» по Раммохану — Другой индуизм — философский, реформаторский, на фоне которого взывает к пониманию яркий и многоцветный реальный индуизм.

Труды Раммохана Рая о христианстве — это фактическое утверждение права инаковерующего рационально понимать эту религию, используя собственные способности и методы, и понимать в диалоге с текстом и с представителями религии, включая теологов. *Право на собственное понимание* вместе с выстраиванием диалога с представителями инорелигиозной традиции — два универсальных смысла, обозначившихся в процессе понимания христианства.

Герменевтической опыт налаживания диалога и коллизии межрелигиозного взаимодействия с христианскими миссионерами Раммохан выразил в небольшой драматической сцене «Разговор миссионера с тремя китайскими обращёнными»⁸¹. Художественно изображая реальную ситуацию общения, Раммохан ставит вопрос о самой возможности не просто разговора, а — диалога между инаковерующими людьми. Именно *разговор*⁸² представлен в тексте, в котором один участник пытается навязать свою позицию, а другой не может воспринять её без рациональной аргументации.

Вопрос о возможности диалога между религиозными традициями и инаковерующими людьми Раммохан Рай ставит в универсальном масштабе — применительно к разным восточным духовным традициям, соприкасающимся с христианской духовной традицией как таковой (независимо от её конфессиональных трактовок). Именно поэтому он предлагает символические фигуры миссионера и *китайских* обращённых, понимая, что ситуация вполне типична и может многократно

⁸¹ См. Приложение.

⁸² Английское слово ‘dialogue’ переводится на русский язык двояко, и я намеренно перевела название сцены как «разговор», а не как «диалог», чтобы разграничить эти два значения. В аналитической биографии (см.: [Скороходова 2008б: 158—159]) этого сделано не было, но теперь я употребляю слово «диалог» в философском значении, связывая этот термин с процессами обмена смыслами и понимания. Раммохан Рай представляет именно «разговор», т. к. попытку понять предпринимает только одна сторона.

воспроизводиться в разных культурных ареалах. Абдулла ал-Ансари Гази видит здесь становление сознания азиата: «Следует заметить, что когда европейцы высоко оценивают китайскую традицию как отличную от их собственной, Рай находит в китайском наследии общие духовные узы. Азиатская солидарность была прямым продуктом общего азиатского опыта европейского господства. Рай, вероятно, был первым, кто воспринял это общее взаимоотношение» [Ghazi 2010: 143].

«Разговор» создан человеком, впервые в индийской истории сумевшим преодолеть традиционное ксенологическое отношение превосходства над Другим [Halbfass 1988: 175—179], признать в нём *равного* и *достойного* партнёра во взаимодействии, а также сделавшего серьёзную попытку понять его, его культуру, религию и цивилизационное наследие. В этой сцене вопрос заключается даже не в том, сколько «туземцев» примут христианство, и не в том, насколько христианство как Другая религия открыто для рационального осмысления, а в том, способен ли христианин (Другой) вести диалог с иноверцами таким образом, чтобы быть понятым.

В «Разговоре» показана частная — и самая значимая для автора — ситуация: обсуждение догмата о Троице. Участники (субъекты) разговора — миссионер и его недавно обрётённая паства — три китайца, укоренённые в своей традиции, рационально и логически рассуждающие и — без малейших следов влияния западной культуры на их сознание. Для вящей убедительности Раммохан вводит в сцену некоторые реалии китайской культуры — счётный прибор *суаньпан* плюс ссылки на Конфуция и других знаменитостей. Думается, этим автор «Разговора» стремился подчеркнуть инаковость и «традиционность» китайцев по отношению к миссионеру. Видимо, Раммохан намеренно показывает людей из народа, следовавших традиции и оказавшихся лицом к лицу с Другим-иноверцем, стремящимся наставить их на путь истинный. Типичная для миссионера риторика оттенена способностью быстро раздражаться из-за неожиданных ответов паствы. Различие сторон-субъектов — в первую очередь в строе мышления восточных и западных людей, но также — различие позиций.

Позиция миссионера продиктована стремлением навязать свою точку зрения. Едва ли не единственный его аргумент в разговоре — «ты должен верить», тогда как китайцы разъясняют ему, как именно они поняли его проповедь. Миссионер явно играет у Раммохана Рая роль плохого учителя, работающего по схеме «изложение материала — воспроизведение», но практически не способного объяснить. Увидев, что его проповедь не усвоили (т. е. не *поверили*), миссионер сразу «умывает руки» и обещает китайцам вечную погибель. При этом он действует вразрез с притчей Христа о добром пастыре, ищущем одну заблудшую овцу из стада (Мф. 18: 11—14). Миссионер именно из-за

своей позиции терпит поражение. Его проигрыш — следствие нежелания понять иноверца.

Позицию китайских обращённых можно охарактеризовать как «желание понять» христианство — и с этого принципа начинается понимание-в-диалоге. По их разъяснениям видны попытки понимания миссионерской проповеди с опорой на собственные привычные приёмы мышления (недоверие к противоречиям, сравнение, сообразность веры пониманию). Это демонстрирует их принципиальную «способность к разговору» (Х. Г. Гадамер), объемлющую умение слушать и слышать Другого, находить общий язык с ним [Гадамер 1991: 90—91].

Язык разговора построен на контрасте: язык миссионера свидетельствует о его пренебрежении к «туземцам», которые выступают как *объект* его трудов, и в этом смысле почти формален. Язык обращённых не только богат смыслами, но и показывает их явное интеллектуальное преимущество в разговоре. Во-первых, по языку и поведению миссионера китайцы заключают, что он сам не осознаёт целей своего труда и не владеет собой. Во-вторых, и по советам китайцев миссионеру, и по их языку можно увидеть, что европейцу было бы намного легче объяснить содержание догмата Троицы, если бы он ближе познакомился с китайской культурой. «Антитринитарий» Раммохан мог и не видеть того, что на сравнении «Благого Духа вселенной» с христианским Св. Духом возможно было бы построить рациональное понимание Троицы китайцами, и тогда смысл сказанного бы сам.

Смысл этого текста Раммохана достаточно очевиден: диалог возможен — между разными духовными традициями, между их разноречивыми представителями в разных восточных ареалах. Однако для этого требуются следующие условия: 1) отсутствие позиции превосходства у участников диалога; 2) открытость всех участников пониманию («желание понять»); 3) некоторая — хотя бы минимальная — осведомлённость участников диалога о культуре и традициях друг друга; 4) выработка участниками общего языка диалога — это и условие, и процесс, сопровождающий собственно диалог.

Абдулла ал-Ансари Гази считает, что «в этом трактате Раммохан использует свою диалектическую подготовку, чтобы продемонстрировать две вещи: непонятность тринитаристских доктрин азиатам в целом и богатство собственного духовного наследия Азии по сравнению с принесёнными извне христианскими доктринами» [Ghazi 2010: 141]. Это не единственный смысл сцены. «Разговором» Раммохан доказывает, что человек Востока принципиально готов к диалогу, к обмену смыслами с людьми Запада, к рациональному постижению истины; однако такая же готовность требуется от людей Запада. На высокомерии и презрении к «туземцам» невозможно построить диалог — получается лишь разговор, в котором проигрыш одного участника (челове-

ка Запада) не означает, что другие участники (местное население стран Востока) оказались в выигрыше.

* * *

Раммохан Рай предложил собственное решение проблемы понимания христианства иноверцами: желающий понять его должен идти от священного текста — Нового Завета, прежде всего Евангелий, где записаны речения и заповеди Иисуса Христа, но также — апостольских посланий; поскольку именно текст, подобно индийской традиции, является высшим авторитетом. Диалог с христианством начинается прежде всего как диалог субъекта с текстом Евангелий, т. к. в них содержатся высшие истины вероучения в чистом виде, свободном от позднейших интерпретаций и догматических наслоений. В диалог включается и общение с христианами — теологами, священниками, верующими разных конфессий, однако получаемые от них сведения о догматах, вероучении и богочитании Раммохан полагает необходимым сверять с текстом Библии, чтобы отличить позднейшие добавления, которые могут противоречить духу веры, от оригинального учения основателя. Это решение проблемы можно условно назвать феноменологическим — он предлагает дистанцироваться от традиционных и современных толкований Нового Завета и от догматов и учений христианских церквей и лично беседовать с Библией.

Подлинное христианство в духе своём связано для Раммохана с учением Христа — призывом возлюбить Бога, обрести его милость и силу побеждать свою греховность и исполнять Его заповеди, любить ближнего, быть милосердным и служить людям во имя Бога. По сути, христианство *тождественно* учению Христа — и универсальному пути к Истине, открытому всему человечеству. Это идеал гуманности, способствующий миру, гармонии и счастью человечества, и поэтому для Раммохана любой человек, интуитивно или осознанно следующий заповедям Иисуса, является христианином *по духу*, независимо от того, крещён он или нет.

Из современных Раммохану христианских конфессий наиболее близким к духу учения Христа и подлинной сути христианства является вероучение унитариев, имевших смелость отказаться от исторически сложившихся догматов о богочеловеческой природе Иисуса, Искупления и Троицы, а вместе с ними — от скрытых элементов политеизма, интегрированных в раннее христианство как следствие языческих влияний. Считая элементы политеизма в христианском вероучении результатом исторической эволюции, подобным появлению множества божеств в эволюции индуизма с его «оригинальным» единогобжием упанишад, Раммохан фактически утверждает вечность, «вневременность» и неизменность истин о Боге, которые в истории могут

оказаться скрытыми за наслоениями человеческих изобретений — мышлений и заблуждений, однако снова и снова они появляются и торжествуют в истории. Поэтому с периода Реформации в Европе Раммохан видит новое открытие и грядущее торжество веры в «Божественное единство» и «миссию Христа», возвещающего о нём вместе с высокой этикой и социальным служением.

Понимание христианства позволило Раммохану иначе — нетривиально и неортодоксально — осмыслить и теоретически *пересоздать* индуизм: заявить о его монотеистической сути, представить его этику как гуманистическую систему ценностей любви, служения ближнему, стремления к добру и борьбы со злом в разных его проявлениях. В лице Иисуса Христа Раммохан нашёл союзника, осуждающего догматизм, ортопраксию, лицемерие священства и всевозможные социальные ограничения, и затем интегрировал эти установки в свою критику социальной системы и религиозных практик, не упоминая их источника. Оставаясь индуистом, Раммохан *в свете христианства* реинтерпретировал родную религию так, что к традиционной индивидуальной вертикали «Бог — человек» добавилась человеческая и социальная горизонталь — духовно-этически ориентированное соотношение с *Другими людьми*. В индуизме обозначились и стали усиливаться гуманистические и социальные смыслы.

Осмысление христианства стало мощным стимулом преодоления вероисповедных барьеров понимания и создания основ диалога христианства и индуизма в трудах духовных наследников Раммохана Рая — от Кришномохана Банерджи до Рабиндраната Тагора и М. К. Ганди.

Глава III

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ

...Дух синтеза у Раджи служил облагораживанию общественного чувства и расширению общественной перспективы страны. Фактически здесь его цель построить нацию очевидна даже стороннему наблюдателю. Этический метод Востока — личная дисциплина, а Запада — социальное служение. Этическая цель Востока — самосовершенствование, Запада — социальная польза. Но для высшей гармонии души, объемлющей Восток и Запад... — разве не являются истинными этическое Евангелие, лежащее в самосознающем осуществлении индивидуальности через социальное служение, и совершенствование общества через индивидуальное развитие? Через согласование индивидуальных и личных интересов Раджа Раммохан Рай вовлёл олицетворённый им самим новый дух в продвижение национального прогресса во всех направлениях.

Р. Венката Ратнам

1. Основания социальной философии

Истинный путь служения Богу — делать добро человеку.
Хафиз

Индийская социальная мысль — область интеллектуальных размышлений, которая появилась довольно поздно по сравнению с другими восточными философскими традициями, в частности, арабской, персидской и китайской. Раммохан Рай был её родоначальником — с него можно начинать историю этой новой и молодой для Индии области философского знания.

Традиционная мысль, а с нею — и вся классическая философия Индии отличается удивительным на первый взгляд отсутствием интереса к обществу, к осмыслению социальной реальности и — социальной мысли как таковой. Если включать в предмет социальной философии власть, властные отношения и политику как социальный инсти-

тут, то максимум социальной мысли, который был в Индии, — политическая мысль, нашедшая высшее выражение в знаменитом трактате «Артхашастра» Каутильи (Чанаки) (см.: [Вигасин, Самозванцев 1984]). Отсутствие социальной мысли объясняется всепоглощающим влиянием социальной доктрины брахманизма, в которой сакрализована иерархия варн, происходящая из описанного в гимне «Пурушасукта» (Ригведа, X. 90) жертвоприношения первочеловека Пуруши [Hindu Scriptures 1963: 28—29]. В доктрине объяснены нормы взаимоотношений людей в обществе, расписаны все правила поведения до мельчайших подробностей — и всё это явлено как незыблемое должное, по которому построена социальная реальность; при этом всё сущее в этой реальности по умолчанию считается должным, включая человеческое страдание и социогенные бедствия. Последние даже при появлении вольнодумных сомнений можно объяснить действием закона кармы и заслуженной карой за нарушение дхармы — религиозного закона.

«Для брахманистских школ вся социальная доктрина была дана в Откровении и не могла быть никоим образом пересмотрена, — отмечает Е. А. Торчинов, — а буддисты и джайны критиковали сакрализацию сословно-варнового строя, принимали в свои общины людей любого происхождения, но никогда не отвергали традиционный порядок как таковой и не предлагали никаких проектов переустройства общества» [Торчинов 2005: 227]. Поскольку у брахманизма со всеми его подсистемами, и буддизм, и джайнизм ориентируют своих адептов на религиозные цели жизни — освобождение (мукти, нирвана) и исполнение для этого своего жизненного долга, то доктрины социального и политико-правового порядка были включены в системы знания, но не предполагали их осмысления. Философ-индолог Н. А. Канаева подчёркивает, что «когнитивная практика в Древней и Средневековой Индии была неразрывно связана с образовательной практикой, вписанной, в свою очередь, в религиозную практику» и что традиционное знание транслировалось через созданную брахманами и первоначально монополизированную ими систему образования, доступ в которую был закрыт «членам джати, не принадлежащим трём высшим варнам» [Канаева 2014: 118]. Принципы этой системы были затем унаследованы буддистами и джайнами, которые декларировали овладение знанием как одно из важнейших средств достижения главной жизненной цели — освобождения; у брахманов священное знание служило «поддержанию мирового порядка с его космической и социальной иерархией» [Там же: 119]. В свете подобной связи знания и социального порядка с высшими религиозными целями знать нечто большее, выходящее за пределы социальной доктрины просто не требовалось. Джайны и буддисты шли ещё дальше и из светских наук признавали только полезное для себя: «...дистанцируясь от практик повседневности как нарушающих принцип ахимсы и не ведущих к нирване, пер-

вые буддисты зафиксировали в своём каноне запреты на изучение некоторых дисциплин» [Канаева 2014: 123].

Связь между духовно-религиозными установками индийцев и особенностями их философии заметил ещё в 1873 г. бенгальский писатель, социолог и общественный деятель Бонкимчондро Чоттопаддхай (1838—1894): «Европейцы заняты делами этого мира, и это помогает им достичь успеха в мирской жизни. Индийцы ищут трансцендентного и потому не могут достичь какого бы то ни было примечательного успеха в мирской жизни. И есть сомнения в том, достигнут ли они какого-то успеха в будущей жизни» [Bankim's Hinduism 2011: 97].

Обратить внимание на социальную реальность оказалось возможным для индийцев только с началом расшатывания традиционного социального порядка, в котором сущее совпадает с должным, а «мирское» на идеологическом уровне дистанцировано от религиозного как несоизмеримо более «низкое». Общее изменение социокультурной ситуации с началом британского колониального правления и вовлечение, хотя и неглубокое, традиционного общества в процессы модернизации привели к тому, что сама социальная реальность Индии заявила о невозможности игнорировать её состояние, рассматривать её в традиционной парадигме и принимать все происходящее как должное.

«Честный, адекватный носитель традиционалистской модели бытия, на какой бы ступени иерархии он ни находился, тяготится эксцессами, злоупотреблениями, но не общим порядком вещей», — отмечает И. Г. Яковенко [Яковенко 2009: 87—88]. С оспаривания порядка вещей в традиционном обществе Индии начались три движения, которые начали расшатывать традиционную модель социального бытия: социальная мысль, реформаторская практика и генезис современного общественного мнения. А оспаривать общий порядок вещей может только интеллект, в сознании которого отсутствует идея тождества сущего и должного в социальной реальности или же в нём появляется сомнение, скрывающее способность мыслить адогматически.

Раммохан Рай стал первым социальным реформатором-практиком благодаря тому, что был первым социальным мыслителем в полном смысле слова и в этом качестве приступил к поискам универсального в обществе, в окружавшей его социальной реальности *через анализ различных сфер жизни индийского общества*.

Корпус трудов Раммохана на социальные темы достаточно внушителен — от трёх трактатов против обычая самосожжения вдов (две «Беседы Защитника и Противника сожжения вдов», 1818; 1819; «Сожжение вдов как религиозный ритуал», 1829) и работ об индуcском праве («Замечания о современных посягательствах на древние права женщин согласно индуcскому праву наследования», 1822; «Права индуcов на наследственное имущество», 1830) до документов, созданных для британского парламента по экономическим, правовым и социаль-

ным вопросам управления Индией. К ним примыкают петиции в защиту свободы прессы в Индии (1823) и письма и выступления по разным поводам. Но все эти труды построены на анализе эмпирии индийской социальной реальности, в которой переплелись традиционные и колониальные компоненты, что осложняло процесс анализа и обобщения — в условиях отсутствия индигенной традиции мышления о социуме и тем более теории, объясняющей происходящее; так или иначе можно было обратиться только к западным теориям.

Нетрудно предположить и доказать, что Раммохан был эмпириком — в свете его симпатий к Ф. Бэкону и Дж. Локку — и потому его социально-философские идеи есть продукт движения мысли от эмпирии к теории. Именно на эмпирическом уровне социальной реальности более очевидно наличие социальных проблем как расхождения между сущим и должным — и от этого можно выйти на осознание самого социального бытия. Раммохану как *неортодоксально мыслящему* брахману сделать это было несложно, тогда как ортодоксальным брахманам то, что названо социальной проблемой, представлялось *должной* частью *сущего* социального порядка. Решение наличных социальных проблем требует поиска их причин, что в любом случае влечёт обобщение, а затем — проективное предложение о решении, в индийской ситуации — через реформирование путём устранения причины, породившей проблему. Собственно, так Раммохан и действует — описывает проблему, указывает на её причины общесоциального порядка и предлагает решение. Однако если интерпретации и обобщения, касающиеся социального бытия, возникли у Раммохана из анализа конкретных социальных проблем практически во всех сферах жизни индийского общества, то *метод*, который он использовал в области социальной мысли, — метод *социологии*. Его присутствие очевидно и в анализе социальной структуры, и в описании институтов брака, семьи, образования, политики, экономики, религии, права, прессы — от анализа конкретных проблем Раммохан идёт к постижению сути общества. Он явно входит в резонанс с будущим требованием Огюста Конта рационально и научно изучать явления общественной жизни, избегая умозрительных построений и обобщений. ««Его взгляды на религию, касты, положение женщин и сельское общество, — пишет С. К. Дубе, — предвосхищают некоторые главные сферы интересов, которые будут характерны для индийской социологии» [Indian Sociology 1986: 118]. Раммохан Рай, безусловно, стоит у истоков индийской социологии, однако это не означает, что у бенгальского мыслителя нет нелюбимых «отцом социологии» О. Контом умозрительных построений и «метафизики» в социальной мысли.

«Отношения социальной философии и социологии могут быть интерпретированы... как старая проблема *рационализма и эмпиризма*. Первая несёт рациональное начало, а вторая — по преимуществу эмпири-

ческое», — пишет К. С. Пигров; по его мнению, «главное — это взаимная поддержка социальной философии и социологии, разделение труда между ними. Только после возникновения социологии стало возможным выявление собственного содержания социальной философии» [Пигров 2005: 18, 19]. Строго говоря, в период создания трудов Раммохана социология ещё не обозначилась как отдельная наука — при наличии всех предпосылок её появления; и потому, с одной стороны, его можно назвать родоначальником *и* индийской социальной философии, *и* социологии в Индии. С другой же — для характеристики открытой им новой области очень подходит нестрогий термин «социальная мысль».

Однако вопрос остаётся открытым: можно ли считать Раммохана создателем некоторой социальной философии? Если на него ответить положительно, то возникает проблема реконструкции. Как увидеть за обстоятельным анализом эмпирии, подкреплённым личным непосредственным знакомством со всеми сферами жизни общества, предметное поле социально-философской мысли: понимание смысла общества, представление о должном (нормативность), об идеале, теорию социальной реальности, представление о социальном времени и истории, идеи практического воплощения идеала в жизни общества и др.?

Поскольку Раммохан определён выше как рационалист по подходу к познанию и методам (несмотря на применение индуктивного метода), то за его социальной деятельностью и размышлениями по определению стоят конкретные социально-философские идеи, поддающиеся реконструкции. Но для их выявления и приведения в некоторую систему снова требуется тот же герменевтический ключ — «Дар верующим в Единого Бога», т. к. в этом религиозном трактате общие социальные идеи Раммохана проходят во всём тексте и практически не связаны с влиянием европейской философии. Более того, в нём *нет эмпирических данных*, исключая обобщённые примеры в поддержку развиваемых автором идей, и тема раскрывается в сугубо теоретическом ключе с высоким уровнем абстрагирования от конкретики.

Из восточных традиций с социальной мыслью на Раммохана, повторим, воздействовала мысль исламская, в которой универсализм религиозный встретился с универсализмом социальным.

Социум в «Даре» — универсальная реальность, ведущая происхождение от Творца, создавшего человечество. Социальная универсальность предопределена универсальностью веры в Творца и равенством людей в бытийных основаниях — в счастье и страдании. Метафора древа служит Раммохану для описания разделения человеческого рода на общности, группы и «секты», каждая из которых склонна выстраивать собственный порядок и на этой основе противопоставлять себя другим; часто этот порядок развёртывается от веры (и здесь велика роль вероучителя, религии и традиции) [Roy 1982. IV: 943]. Для обо-

значения устройства социальной жизни в общностях Раммохан употребляет термин «мирской и религиозный порядок», который поддерживается разными способами — воспитанием в определённой традиции, внушением, принуждением — вплоть до жестоких наказаний за отступление от правил данного порядка. Основная часть «Дара» начинается с предложения «распознать состояния, в которых оказываются люди, как результат действия привычек и постоянного взаимодействия с людьми» [IV: 945], т. е. «социологического» по интенции стремления проследить социальные детерминанты поведения и действий, поскольку от влияния общества на людей происходят и позитивные, и негативные состояния и индивидов, и общества.

Размышляя о природе религий, их становлении и развитии, Раммохан на этом материале показывает формирование общественного порядка, для описания которого применяет категории «закон» и «традиция» (*таватур*). Под категорию закона подходят установления, правила, требования и нормы, по которым строится взаимодействие людей в обществе. С одной стороны, общество устанавливает правила совместного общежития ради блага человека: «общественные законы зависят от понимания людьми смыслов и определённых правил, которые отделяют имущество одного от имущества другого и которые способствуют облегчению страданий, которые один причиняет другому» [IV: 947]. С другой стороны, не все законы и установления разумны, и их навязывание порождает негативные следствия; в частности, проблему «послушания и порабощения» большинства «вождями», «вероучителями», по сути — проблему манипулирования (см.: [IV: 945—946]), а также нетерпимость к инакомыслию и нарушению социальных установлений — как бы неразумны они ни были внутри обществ, не говоря уже о нетерпимости к другим подобным обществам — «ветвям одного древа».

Традиция в «Даре» понимается двояко: онтологически — как социальное явление, задающее образ действий и поведения конкретных общностей и обществ (чаще всего имеется в виду религиозная традиция), и эпистемологически — как закреплённое в сознании авторитетное мнение, которому следуют в мышлении и жизненной практике.

Термин «традиция» изначально появляется как аналог фарсиязычного слова «таватур», которое Раммохан представляет творением учёных с разными религиозными убеждениями. Опираясь на веру, преобладающую в социальной общности, и ряд общепринятых мнений, эти учёные ссылаются на традицию при доказательстве разного рода вещей и явлений как реальных и возможных — даже если они невозможны в действительности и недоказуемы разумом и логикой. Таватур — «мнение, полученное от определённого класса людей, которых нельзя заподозрить во лжи», — по мысли Раммохана, «порождает положительную веру и присваивается последователями религий» [IV:

951] как данность и истинное знание, несмотря на то что современным людям проверить истинность его невозможно. Во-первых, чувственное или опытное доказательство существования этого класса людей невозможно и потому вызывает сомнения. Во-вторых, «огромные разногласия в традициях основателей каждой религии указывают на ложность их утверждений», т. к. для доказательства изначального мнения требуется провести от древности до наших дней длинную цепь свидетельств его истинности из поколения в поколение, но и это не даст гарантии, что ни одно из них не было жертвой заблуждения [IV: 952].

Иными словами, онтологически традиция — религиозная, а также социальная и культурная — предстаёт как произведение некоторого социума, и более конкретно — его элиты (интеллектуальной, религиозной), утверждающей истинность и должный характер ряда идей и представлений для своей группы. Раммохан говорит, по сути, о социальной полезности традиции:

Фактически *таватур* — в смысле принятия приемлемых для разума свидетельств от людей, чьи утверждения не противоречат друг другу, — полезен в передаче положительной веры. Но этот вид *таватур* вполне отличен от несходных с ним свидетельств, противоречащих разуму [IV: 952].

Несмотря на то что традиция может содержать в себе противоречия, ложные представления и нерациональные предписания, в обществе не поощряются сомнения и тем более обсуждение традиций. Напротив, их тщательно оберегают от критики и нарушения, для чего священство или «вожди» общины побуждают следовать традиции безоговорочно, люди воспитываются в ней с детства, а усомнившихся подвергают остракизму:

Бедные люди, которые следуют этим толкователям религий, принимая сказанное их вождями за решающий аргумент, всегда похваляясь этим! Фактически *обычай и воспитание сделали индивидов слепыми и глухими* (курсив мой. — Т. С.), несмотря на то что у них есть собственные глаза и уши [IV: 956].

Многообразие известных Раммохану традиций только подтверждает общие черты их социального бытия — носители каждой претендуют на истинность своих предписаний и считают ложными предписания других (пример — традиции ислама), отстаивают свои предписания, в том числе под угрозой бедствий, преследований и гибели (как брахманы Индии). В каждой традиции так или иначе почитают своих основателей и/или пророков (как иудеи, мусульмане, сикхи и др.) [IV: 954—955] и т. д. К тому же все традиции ссылаются на богоданность своих предписаний, хотя исторически, как показывает Рам-

мохан, их создают люди, группирующиеся вокруг немногочисленных сторонников основателя религии [IV: 957].

Вольнодумная мысль о социальном, а не трансцендентном происхождении традиций явно пришла в философию Раммохана благодаря сравнению разных религий. И это был необходимый для развития социальной мысли шаг — дистанцирование от любых мифологических и мистических представлений о создании традиции и социума Творцом или иными высшими силами и утверждение активности человека и групп в устройении и упорядочении своей жизни. В «Даре» философ опровергает мнение, что «все формы религии... созданы Богом в соответствии с различными состояниями общества в различные времена» и все «противоречащие друг другу заповеди или повеления» согласуются с мудростью, милостью и щедростью Творца. В первом случае мысль о создании разных религий Богом опровергается самой невозможностью сравнить его с «человеком, чья мудрость не безгранична и не способна постичь цель каждого действия и чьи действия смешаны с эгоизмом, хитростью и лицемерием» [IV: 954]. Человеку, по мысли Раммохана, дана *вера*, но не религия, которая создаётся людьми. Отрицательные качества, проявляющиеся в их действиях, воплощаются в социальном взаимодействии и его правилах; отсюда — не только разнообразие религий, традиций и религиозных общностей, но и доказываемое Раммоханом присутствие ложности в содержании каждой религии. Во втором случае мнение о соответствии любых предписаний в любой традиции мудрости и бескорыстию Бога Раммохан считает противоречащим здравому смыслу, т. к. разные традиции противоречат друг другу, поскольку созданы людьми.

Итак, религии, традиции, законы создаются людьми и, со своей стороны, интегрируют людей в созданный ими общественный порядок. Разные группы и общности, входящие в «человечество» (древо) как его части (ветви), отличны друг от друга своими «религиозными и мирскими порядками», хотя сходны в глубинной человеческой сути — способности верить в Бога, испытывать страдание и наслаждаться счастьем. И то определение общества (в широком смысле) в глобальном масштабе, которое будет дано Раммоханом в 1832 г., восходит к первому трактату 1804 г.:

...Всё человечество есть одна великая семья, в которой многочисленные нации и племена существуют в качестве её разнообразных ветвей [Roy 1962a: 502].

Отличия общественных порядков друг от друга не только разделяют общности, но и превращаются в источник вражды и конфликтов. Внутри общностей поддержание общественных порядков — мирского и религиозного — с помощью традиций, законов и действий элит так-

же сопряжено с негативными следствиями — подчинением, слепым послушанием, обманом, изуверством, фанатизмом и т. д. [IV: 956].

Присутствие этих идей в «Даре» позволяет заключить, что Раммохан видел социальную реальность как сложное бытие, в котором сочетаются всеобщее и конкретное, объединение и разобщение, взаимодействие и противоборство, власть и подчинение, упорядоченность и нарушение порядка, традиционное и новое. Более того, в трактате заданы ключевые теоретические идеи, с помощью которых Раммохан анализирует эмпирию индийской социальной жизни; обосновывает новации, видит перспективы и указывает на должное, критикуя социальные проблемы.

1. Социальное бытие возникает благодаря «общественному инстинкту» в человеке и следующему из этого взаимодействию с ближними, равными друг другу и по происхождению (все сотворены Богом), и по жизни в земном мире.

2. Люди упорядочивают социальное бытие с помощью законов, регулирующих поведение всех предписаниями и запретами; так они создают социальный порядок, который поддерживается и законами, и воспитанием.

3. Особую роль в жизни общества играет традиция, освещающая авторитетом религиозные и социальные предписания, образцы поведения и действия. Традиции, с одной стороны, служат позитивным целям (поддержанию веры и т. п.), с другой же — могут порождать негативные явления в обществе и пороки в поведении людей — из-за противоречий в традиционных установлениях, которые, однако, защищены от посягательств со стороны здравого смысла и рационального анализа.

4. Социогенный характер всего общественного порядка обуславливает появление и существование различных негативных процессов, ухудшающих состояние общества и приносящих вред человеку, — нетерпимости, фанатизма, вражды между группами, невежества, безнравственности, изуверства и т. п. Вместе с тем обществу больше требуется поддержание благополучия людей и общее улучшение его состояния.

Отсюда один шаг к восприятию ряда явлений и процессов в традиционном обществе в качестве проблем, требующих *вмешательства* и решения, а не оправдания с позиций «традиции» и тем более — неприятия сущего как должного. Поэтому указание Раммохана на сати, полигамию, инфантицид и прочие привычные для традиционного общества Индии явления как на *социальное зло*, на проблему общественной морали и социальной жизни индуистов — это следствие обозначенного в «Даре» несовпадения наличного социального порядка с действительным благом людей. Этим изменением взгляда на общество и соотношение в нём сущего и должного Раммохан в реформаторских

работах заведомо ставил ортодоксальных брахманов в положение *защищающихся* — через оправдание социальных зол *традицией*, которую сам реформатор воспринимал критически, с позиций здравого смысла. Наконец, если социальный порядок создан людьми, а не сакральными силами, то он *может быть и изменён к лучшему* — если того требуют благо человека и благо общества, — отсюда, из «Дара», приходит и реформаторская практика Раммохана.

Социальная мысль Раммохана получила развитие в 1818 г., когда вышел его первый *социальный* трактат об обычае сати. «В общепринятом понимании кампания, которую он вёл за отмену жестокого обычая сати, — есть лучшая характеристика Раммохана-реформатора. Школьники и простые люди, скорее всего, слышали об этом, нежели о других его достижениях», — отмечает А. П. Сен [Sen 2012: 90]. О сати и борьбе Раммохана за отказ в индуистской общине от бесчеловечной практики написано много трудов — от глав в биографии С. Д. Коллет [Collet 1962] до современных специальных трудов [Nandy 1975; Roy Benoy Bhushan 1987; Mani 1998; Major 2006; Sarkar 2009] и глав в монографиях, где сати рассматривается в разных контекстах [Zastoupil 2010: 57—71]. Не останавливаясь здесь на ходе и перипетиях этой борьбы (см. об этом: [Скороходова 2008б: 106—124, 210—211]), не входящей в предмет историко-философского исследования, предложим реконструкцию социально-философского основания трактатов Раммохана по вопросам сати и прав женщин. И здесь основанием реконструкции послужат категории, выявленные в «Даре»: счастье и страдание, нормы и законы, традиция и обычай, а также положительные и отрицательные следствия традиции и общественного порядка.

Практика совместной (с телом мужа на погребальном костре) и индивидуальной (после кремации тела мужа) кремации вдовы — пример обычая, на котором строится анализ конкретной социорелигиозной традиции. Но в текстах, посвящённых этой проблеме, присутствует и теоретическое основание социального мышления Раммохана:

Защитник. Я удивлён, что вы стремитесь противостоять практике совместной кремации и посткремации вдов, издавна соблюдаемой в этой стране¹.

Противник. Только те, у кого совершенно отсутствует уважение к *Шастрам*, и те, кто находит удовольствие в самоуничтожении женщин, могут удивляться тому, что мы противостоям этому самоубийству, которое запрещено всеми шастрами и каждым народом [II: 323].

¹ *Шохоморон* (бенг., санскр. — *сахамаран*, букв.: «смерть вместе с мужем») — совместная кремация вдовы с телом мужа; если жена отсутствовала в момент его смерти, она могла принять решение сжечь себя заживо вместе с предметом, символически представляющим мужа (*анумаран*).

Так начинается первая «Беседа», и сати в ответе Противника сразу предстаёт в трёх ракурсах: как нарушение закона (шастры — законодательных сборников), как попрание человечности (поощрение самоубийства) и как обычай, поощряемый морально небезупречными людьми с низменными мотивами. Символическая фигура Противника имеет скрытый смысл: само его появление есть постановка социальной проблемы в одной из областей социорелигиозной жизни индуистов, где прежде никто не рассматривал те или иные практики как *недолжные*. «Защитник» (Advocate) сати становится таковым только при появлении противоположного мнения о сати как *социальном зле*, т. к. прежде обычай принимался в качестве нормы; эта фигура также символизирует взгляд на сати как проблему и олицетворяет конкретную группу, заинтересованную в существовании обычая и фактически встающую на сторону зла.

Более того, здесь социальная проблема поставлена в характерном для Раммохана соотношении универсального и национального: все народы запрещают самоубийство или не одобряют его, на него нет санкции и в законе конкретной страны, о которой идёт речь, и потому обычай самоубийства вдов противен и национальной культуре, и универсальным человеческим представлениям.

Проблемность социальной реальности проявляется в работах Раммохана в самом указании на противоречия, которые существуют в социальных институтах и структуре и представляют собой *нарушение* — моральной нормы, общественных установлений, данных в традиции, тексте, законе. Последствие нарушения — появление и существование некоторого зла, вызывающего страдание и/или попирающего универсальную *человечность*. На примере сати как социальной проблемы это выглядит следующим образом.

В первой «Беседе» практика сати объявлена самоубийством, запрещённым законами индуизма — шастрами, лежащими в основании традиции. Защитник в ответ ссылается на шастры — сборники, созданные законодателями Ангирой, Харитой, Вишну и Готаму, на что уже Противник возражает, что все они противоречат древнему законодателю Ману, чей авторитет общепризнан, а положения, не согласующиеся с его законами, недостойны внимания. Тем самым законы, данные в тексте традиции, оказываются фактически неравнозначными; чтобы решить вопрос об их ценности или степени авторитетности, Противник прибегает к противопоставлению более поздних шастр древним, которые можно связать с авторитетом Вед:

Следовательно, законы, данные Ангирой и другими, процитированными вами, противны Законам Ману и не могут быть приемлемы, поскольку Веда указала: «Всё, что сказано Ману, — благотворно», а Брихаспати — «Любой закон, противоречащий Закону Ману, достоин похвалы» [II: 325].

Благотворность, полезность сказанного Ману — это установление для человека *блага* — универсального по сути, связанного с его достойной жизнью на земле и с духовными целями. В индуистской религиозной традиции эти последние ориентируют человека на достижение вечного блаженства, соединение с Брахманом. В идеале, который Раммохан обозначил как данный в Ведах, поведение человека должно определяться стремлением к Богу и посмертному небесному/вечному блаженству. Однако в реальности оно определяется желанием будущего небесного воздаяния — за исполнение обычаев, церемоний, ритуалов. Противник сати объясняет разнообразием характеров людей появление в традиции предписаний, ориентирующих на воздаяние:

...Те, чьи умы опутаны желаниями, страстями и алчностью, не имеют склонности к бескорыстному почитанию Верховного Сущего. Если у них не будет пастр о воздаянии (rewards), они вообще отступятся от всех пастр и будут следовать своим частным склонностям, подобно слонам, которых не ведёт погонщик. Чтобы удержать таких лиц от следования исключительно своим склонностям, пастры предписывают различные церемонии... [II: 328].

Иными словами, происхождение такого рода предписаний объясняется необходимостью ограничить произвол лиц, неразвитых в духовном плане и склонных к эгоизму. Но именно эту позицию подкрепляют некоторые законодатели, входя в прямое противоречие с авторитетом Вед, законов Ману и «Бхагавадгиты», осуждающей заботу о плодах исполнения ритуалов [II: 326—327]. Такой разрыв между должным и действительным сам по себе чреват проблемами: в религиозной жизни — отдалением человека и всей общины от высоких духовных целей, в этической — надеждой на воздаяние и упадком морали в общине, в социальной — появлением зла и страдания.

В обычае сати, словно в фокусе, сошлись все эти противоречия, в частном — общесоциальное. Сожжение вдовы заживо предписано теми законодателями, которые обещают женщинам воздаяние: «они будут наслаждаться на небесах продолжительное время» [II: 325, 327], но это, во-первых, лишает их возможности обрести вечное блаженство и тем достичь высшей духовной цели, а во-вторых — этически небезупречно, т. к., согласно приведённой Противником цитате из Вед, «из-за сохраняющегося всю жизнь желания будущего воздаяния не должно лишать себя жизни» [II: 325], — Раммохан здесь, пусть косвенно, но подтверждает авторитетом традиции Вед *ценность человеческой жизни*. Ману — ради блага — предписывает вдове вести аскетический образ жизни, хранить верность покойному мужу и затем обрести вечное блаженство [II: 325]. Однако сторонники обычая сати не только поддерживают предписания законодателей, *нарушивших* благое установление Ману об абсолютной обязанности вдовы вести аскетиче-

скую жизнь, но и ухитряются примирить их с шаштрой Ману и заявлять — как Защитник, — что аскетизм есть лишь одна из двух альтернатив вместе с сати. Наконец, сати, при всех его оправданиях и обоснованиях, есть *социальное зло*, т. к. эта духовно и этически порочная практика поддерживается определённым кругом лиц:

Почему вы не избегаете равнодушного присутствия при гибели женщин, искушая их убеждением в будущем воздаянии? [II: 327].

На таких, как Защитник, лежит ответственность за нарушение моральной нормы и религиозного закона и — шире — за страдание женщин и попрание человечности в обществе самим фактом сати.

Защитник говорит о добровольном лишении себя жизни, которое совершает вдова на погребальном костре, и внешне обычай выглядит как её выбор из самых добродетельных побуждений. Но реальная практика сати, как аргументирует Противник, носит принудительный характер: община разными способами заставляет вдов идти на смерть:

В любом случае ошибочно принуждать к самоуничтожению, цитируя фрагменты недопустимых текстов (authorities).

Сначала вы привязываете вдову к трупу мужа, затем наваливаете на неё столько брёвен, что она не может встать. И пока занимается пламя костра, вы удерживаете её бамбуковыми палками. В каком месте у Хариты и остальных вы нашли предписание для такого удерживания женщины, согласно вашей практике? Тогда это фактически умышленное убийство женщины [II: 329].

И потому сати — *социальный* порок, порождённый ложными представлениями и властью общины над человеком.

Однако Защитник оправдывает социальное и физическое принуждение вдовы тем, что «если женщина... не исполнит обряда совместной кремации, это будет грехом и будет расценено другими как позор» [II: 329]. Для Противника всё выглядит иначе: «грех» отказа от сожжения можно искупить предписаниями учёных авторов, на которых ссылается Защитник, и этот «грех» вообще не повод для тревоги:

Позор во мнении других — также ничто: добродетельные люди не обращают внимания на обвинения и упрёки со стороны лиц, способных порицать тех, кто воздержался от греховного убийства женщин. И разве вы не размышляли о том, насколько велик грех убийства женщины, в котором отброшен страх Божий, страх совести и страх нарушить шаштры — только из одной боязни порицания со стороны тех, кто находит удовольствие в убийстве женщин? [II: 330].

Зло, совершаемое всеми причастными к практике сати, — это зло во всех смыслах: религиозном — грех перед Богом, человеческом —

перед совестью, моральном — поправление ценности жизни, социальном — поправление права на жизнь и правовом — нарушение закона, освящённого традицией Вед.

Таким образом, у Раммохана социальное зло — грех в духовном смысле, и само появление этого термина примечательно. В индийской традиции он существует с ведийских времён и обозначается санскритским словом *rāra* — ‘дурной’, ‘злой’ (человек), ‘порочный’, ‘виновный’. В бенгальском тексте «Бесед» употребляются именно слова *rāra* (‘грех’) и *rāper* (‘греховный’) (см.: [Ray (1973): 176—177]), в английском — *sin*, *sinful*. Одновременно здесь сказалось влияние на Раммохана христианства и библейских представлений. В первой «Беседе» он связал представление о грехе с индийской традицией:

Шастры и связанные с ними размышления дают нам право различения праведного (*right*) и дурного (*wrong*). В этих Шастрах такое убийство женщин полностью запрещено [II: 330].

Вместе с тем в «Беседе» очевидно влияние ветхозаветного Декалога. Противник заявляет:

...Никто из тех, кто боится Бога и ближнего, не будет утверждать, что убийство мужчины или женщины, воровство и проч. перестали быть злом из-за того, что их долгое время практиковали [II: 330].

Здесь мы встречаемся с первой особенностью социально-философской мысли Раммохана — её религиозным основанием, выраженным в укоренённости *должного* в связи человека с Богом, ценностями веры и праведного поведения; в этом свете *должное* — идеал — обозначено в священном тексте, с которым соотносятся законы религиозного и социального порядка. Отсюда проясняется и метод анализа Раммоханом социальных проблем: *должное* для общества он обосновывает ссылкой на авторитетные и/или священные тексты традиции, где закон (этический, правовой) зафиксирован как идеал. Если социорелигиозные практики, предписания и обычаи не совпадают или прямо противоречат идеалу, данному в древнем тексте, то ситуация уже указывает на проблему, требующую решения. Однако при решении её требуется не воспроизводить древность буквально, но следовать *духу* идеальных норм и законов. А дух этот у Раммохана *универсальный*, благоприятный для человека.

Поэтому в его религиозно- и социально-реформаторской практике в качестве идеала закона и предписаний приняты древние тексты — Веды, шастры Ману и Яджнавалкьи, и в борьбе с многочисленными поздними вариантами индуcских законодательных сборников они играют роль, подобную роли Ветхого Завета в христианстве. И потому всё, в чём Раммохан видел проблему индуистской общины, можно бы-

ло преодолеть — обращением к духу древних законов и прекращением дурных практик. Но чтобы поддержать восстановление этически и социально приемлемых практик и поведения и искоренить социальное зло, подобное сати, современный реформатор согласился с законодательным запретом обычая властью.

Религиозные истоки социальной мысли Раммохана и сам его метод соотнесения реальности с идеалом — социально-философские как по интенции — судить о реальности с общей позиции должного, так и по содержанию — реальная практика оценивается как несправедливая/порочная/греховная, потому что она не согласуется с исторически и культурно первичным идеалом, явленным как основание традиции — безотносительно к её местному или иностранному происхождению. Поэтому в самом факте запрета сати британской колониальной властью Раммохан видит не просто условие восстановления правовых норм, указанных авторитетными законодателями древности, но институциональное обеспечение «безопасности жизни и сохранения мира и спокойствия»:

...Британское правительство, под чьей защитой, по воле Провидения, к счастью, оказались мужчины и женщины Индии (курсив мой. — Т. С.), после тщательного изучения удостоверилось в том, что даже менее авторитетные законодательства, позволяющие добровольное вхождение вдовы в горящий погребальный костёр, должны быть практически отменены [II: 476].

Действия верховной власти тем важнее, чем более склонны представители власти на местах (полицейские из индийцев) к «поруганию человечности» — потворству изуверским практикам. В цитированном выше благодарственном адресе к У. Бентинку Раммохан подчёркивает, что эта практика постыдна для местной полиции и — *«несовместима с принципами британского правления* (курсив мой. — Т. С.)» [II: 476].

Помимо духовной оценки социального зла как греха у Раммохана ясно выражено понимание его как следствия нездорового состояния общества. И это — вторая особенность социальной философии Раммохана — развитие её от обсуждения и оценки реального состояния общества до теоретических обобщений о должном и идеале. Он начинает с рассмотрения конкретных явлений, по умолчанию считавшихся «нормальными», т. е. соответствующими традиции, авторитету, тексту и т. п., но теперь представленных на суд идеала — морального и социального. Оценка явлений, обычаев, положений и состояния разных сфер жизни на фоне идеала выявляет разрыв между должным и сущим и тем обозначает симптомы неблагополучия. А последнее — следствие нарушения законов должного, которое к тому же закрепляется в обычаях.

Сожжение вдов — ярчайший знак нездоровья индуистской общины, в которой искажены представления о морали (грехом считается нарушение кастовых правил и ритуала) и оттого господствует принуждение в отношении человека. Уже после запрета У. Бентинком сати Раммохан в трактате «Сожжение вдов как религиозный ритуал» (1830) писал:

Мы... возносим хвалу Небесам, чья защищающая рука спасла наш слабый пол от жестокого убийства *в одеждах религии*, а наш народный облик — от презрения и жалости, с которыми из-за этого обычая к нам относились *все цивилизованные нации* (курсив везде мой. — Т. С.) на лице земли [II: 372].

Здесь важны два аспекта: социальный и исторический. Сати как убийство — социальное зло, облечённое в *религиозную форму*, но содержание его — *социальный порок* общества, порицаемый с позиций высокой этики. В термине «цивилизированные нации» отражено историческое измерение проблемы. Здесь термин «цивилизированные» отчасти тождествен термину «современные», т. к. Раммохан имеет в виду западные народы, в чьём восприятии сати было бесчеловечным убийством, заведомо указывающим на оттенок варварства в образе жизни индуистов. Весьма красноречиво говорит об этом сопоставление «благочестивого» обычая убийства женщин на погребальных кострах «уважаемых» индуистов с обычаями племён убивать и грабить ради поддержания своей жизни или умиротворения своих богов. «Тогда почему бы не считать жителей гор и лесов добродетельными?..» — спрашивает Раммохан [II: 354]. Однако это тождество внешнее, т. к. в других трудах Раммохан применяет слово «цивилизированный» при описании жизни индийцев уже в древности. Поэтому законодательное избавление от обычая есть не просто искоренение социального порока, но и возможность для *цивилизованного* народа Индии избавиться от позора, который обычай навлекает на него в глазах других народов. За этим скрыт ещё один смысл: проблемы и изъяны есть часть реальной жизни всех цивилизованных обществ, однако они требуют решения и борьбы с ними, а не примирения, поскольку противоречат первичному идеалу должного. Отсюда, собственно, интенция реформаторского действия — неотъемлемой части жизненной стратегии Раммохана.

Если мои труды помогут обосновать хотя бы в малейшей степени средства к преуменьшению масштаба этих зол, я буду считать себя достаточно вознаграждённым [I: 21].

Реформаторское действие неизменно встречало одобрение Раммохана — и тогда, когда осуществлялось другими. Он одобрял все реформы и законы, которые, по его представлениям, вносили лепту в ис-

коренение социального зла. Раммохан был первым в числе 300 индуистов, подписавших благодарственное письмо У. Бентинку 6 декабря 1829 г., а возможно, его автором.

...Ваше Превосходительство в Совете, движимый всецело обязанностями, налагаемыми на Вас справедливостью и человечностью, сочли своим долгом чести Британца прийти к решению, что жизни ваших подданных индийских женщин должны быть... более действенно защищены, и что отвратительный грех жестокости в отношении женщин допускать более невозможно, и что самая древняя и чистейшая система индуистской религии не должна превращаться в ничто самими же индусами [II: 477].

То, что в глазах индуистов-ортодоксов было кощунством и вмешательством в религиозную жизнь со стороны иностранных владык, для Раммохана было нормальным восстановлением человечности и справедливости, пресечением греха и восстановлением идеала.

Отсюда — третья особенность социальной философии Раммохана — тесная связь с практикой социального реформаторства, с выработкой способов решения возникающих в общественной реальности вопросов и проблем. Эта практика связана с общим представлением мыслителя о развитии — как через освоение нового, приходящего извне (в частности, с Запада), так и через преодоление социальных зол — пусть даже опираясь исключительно на собственную традицию должного. При этом особенно важно, что Раммохан и как реформатор, и как мыслитель, предлагая свои решения, создаёт программы (в виде тезисных положений), но не создаёт утопий. По определению Г. С. Померанца, утопия — «это попытка выпрыгнуть из истории, осуществить абсолют. Чтобы выпрыгнуть в абсолют, нужна зачарованность — верой, идеей, теорией». Отечественный философ подчёркивает, что для Индии это никогда не было характерно, в отличие, например, от Китая [Померанц 2010: 265]. Раммохан Рай наследует эту индийскую особенность, объясняемую не в последнюю очередь отсутствием социальной мысли; но, создавая собственные социальные идеи и представления, реформатор мыслит как реалист и заботится об усовершенствовании уже имеющегося социального порядка сообразно потребностям эпохи.

Что убеждение Раммохана в необходимости реформаторского действия было социально-философским в самом основании, доказывают его симпатии ко всем без исключения реформаторским движениям и реформам в любых странах, а также высказывание в письме к миссис Вудфорд (27 апреля 1832 г.):

Борьба идёт не просто между реформаторами и противниками реформ, но между свободой и тиранией по всему миру, между справедли-

востью и несправедливостью, *между добродетелью и грехом* (курсив мой. — Т. С.) [IV: 925].

В этом же письме реформатор называет противников реформ *деспотами и изуверами*, что не оставляет сомнений в социогенной природе и тех зол, которые они защищают, и мотивов, которые движут изуверами.

Социальный характер разного рода пороков в обществе — в какую бы форму они ни были облечены — Раммохан отмечал (чаще косвенно) в первых трудах калькуттского периода. Во Введении к переводу «Мундака-упанишады» он пишет о «свокорыстных мотивах претенциозных лидеров» индуистской общины, которые вопреки священным книгам ввергли её в идолопоклонство — «источник предрассудков, суеверий и полного распада моральных принципов, поскольку они морально поощряют преступные отношения между полами, самоубийство, убийство женщин и человеческие жертвоприношения» [I: 21]. Во второй «Беседе» о сати происхождение социального зла из принуждения со стороны общины показано во всей полноте, а Защитник сожжения вдов под градом вопросов и аргументов Противника предстаёт олицетворением тех социальных сил, которые санкционируют, обеспечивают и оберегают бесчеловечный ритуал:

Если незаинтересованное действие признано вами высшим по отношению к действию ради воздаяния, то почему вы *принуждаете* вдов *исполнять действие ради воздаяния* (курсив мой. — Т. С.), а не советуете им лучше последовать пути аскетизма, на котором они могут обрести вечное блаженство? [II: 346].

Фрагменты, направляющие действия ради воздаяния... приемлемы только для самых невежественных. *Учёные мужи должны стараться увести* всех этих невежественных лиц с пути действий, исполняемых ради желания, *и никогда не должны ради выгоды пытаться увлечь их в пучину страстей* (курсив везде мой. — Т. С.) [II: 346].

Своими вопросами во второй «Беседе» Противник уже не просто констатирует факт принуждения, но возлагает ответственность за социальное зло на конкретные социальные круги — однако точно не называемые, поскольку в них входит не только брахманское священство, но также большинство ортодоксальных/правоверных индуистов, находящихся под влиянием их идеологии. По мысли Раммохана, в этих кругах наибольшую ответственность несут учёные мужи (*learned*), поскольку им известно содержание священных книг и шастр, равно как и *должное*, высшее знание, однако они первыми попирают высшие идеалы, нарушая свой долг продвижения знания, трансляции его для всех, включая «невежественные массы». Реформатор указывает, что, по сути, причина этого конкретного, как и других социальных пороков, ко-

ренится в мотивах и интересах традиционных элит, следующих собственной выгоде. А обоснование этой выгоды ссылками на законодательные сборники для «учёных» — дело техники, хотя непредвзятому собеседнику не составит труда их оспорить (см.: [II: 341—342, 344—345]).

Защитник сати во второй «Беседе» «проговаривается» и о более широком, нежели «учёные брахманы», социальном круге заинтересованных в поддержании обычая — это окружение вдовы — и даёт целый список «благоприобретателей» от её жертвы:

На стр. 18 вы утверждаете, что вдова, которая подвергается совместной кремации, получает более высокое вознаграждение, чем та, что живёт преданная долгу (devotee), поскольку муж женщины, осуществивший сожжение вместе с ним, даже если он виновен в убийстве брахмана, или неблагодарности, или предательстве друга, имеющий эти грехи, одним этим её действием искупает их и спасает от ада; а предки её мужа, отца и матери — все становятся блаженными, а сама она избавляется от женского облика [II: 348].

Противник возражает, что всё перечисленное есть всё то же «действие ради воздаяния», характерное для самых невежественных — «чтобы побудить их последовать некоторому почитанию и удержать от дурного поведения» [II: 349] — и к тому же основанное «на почве таких преувеличенных обещаний».

Если, в нарушение всех Шастр вы доказываете, что такие обещания вознаграждения должны быть поняты буквально, а не просто как побуждение, то у Вас по-прежнему *не может быть никаких оснований* для столь жестокого жертвоприношения, *настолько мучительного для души и тела* (курсив везде мой. — Т. С.), как сожжение человека до смерти, чтобы спасти её предков по разным линиям... [II: 349].

Никакие цели — ни духовные, ни социальные — не способны дать ни малейшего основания для оправдания обычая, который поощряет действие, несправедливое в религиозном смысле (забота о воздаянии), дурное в социальном (надежды *окружения* на то, что чужие грехи должен искупить другой) и — вызывающее физическое и душевное страдание совершающего его лица и потому — бесчеловечное. В первом аспекте «даже если малейшая часть церемонии, исполняемой ради вознаграждения, упущена или совершена ошибочно, плоды (дурных действий. — Т. С.) не разрушаются, а производится зло», — заявляет Противник сати; от этих изъянов свободно действие без желания воздаяния. И потому практика сожжения вдов порочна в самом основании — «в частности, в форме, в которой вы исполняете церемонию *вопреки указаниям Шастр*» [II: 350]. Раммохан не видит связи между преходящим небесным вознаграждением и формой предания вдовы насильственной смерти.

В социальном смысле цели сторонников и защитников сати — иные, нежели те, о которых они подробно говорят с цитатами из шастр — эта цель аморальна, т. к. оправдывает грех, и бесчеловечна, т. к. уже в замысле преступна².

Ваша цель — в принуждении женщин сжигать себя — теперь вполне может быть отчётливо воспринята; вы считаете женщин, даже из высших классов, склонными к удовольствиям и всегда подверженными своим страстям; и, следовательно, вы озабочены по меньшей мере тем, чтобы они вообще утратили обе перспективы — отказа от сожжения и попытки обрести знание. По этой причине вы ведёте к разрушению их жизни, искушая обещанием будущей награды [II: 350—351].

Фактически Противник сати указывает на комплекс *идеологических представлений* в сознании тех, кто обеспечивает существование сати, — не только заведомый отказ женщинам в «понимании», добродетели, образовании, но и изначальное воспитание их в стремлении к «небесному воздаянию» и принятие самой перспективы сожжения как неизбежной судьбы добродетельной вдовы³ (см.: [II: 360—363]).

С позиций гуманизма для Раммохана и сати, и принуждение к его совершению — это страдание человека — женщины, к тому же поддерживаемое равнодушием и бессердечием общества, которое утратило высокие духовные цели и моральные ценности. Страдание можно рассматривать в качестве ключевого смысла, вокруг которого строится социальная мысль и реформаторство Раммохана, — отсюда происходит и его гуманизм, направленный прежде всего на преодоление страдания, и его видение проблем общественной жизни. В обращении к категории страдания видна преемственность мысли Раммохана с архетипическими для Индии темами философии и развитие её в совершенно новом ракурсе — понимании страдания как социального зла.

Термины «страдание» и «несчастья» (*misery, miseries*) появляются в последнем, 9-м разделе второй «Беседы» при описании положения женщины в семье и индуистской общине — в ответ на аргументы Защитника сати о «низком уме, отсутствии решительности, ненадёжности (*unworthy to truth*), подверженности страстям и отсутствию знания и добродетели», а также о способности своими действиями «навлечь позор на своих родственников по материнской и отцовской линиям и на всех, кто может быть связан с её мужем» [II: 359—360].

² Любого... рода действие... должно зависеть от сознания исполнителя (*agent*), — замечает Раммохан выше [II: 347].

³ «...Мы убеждаем их с самого раннего возраста в необходимости совместной кремации (курсив мой. — Т. С.), обещая им небесные радости вместе с их мужьями...» — говорит Защитник сати [II: 349].

Противник. Причина, по которой вы теперь предназначаете вдов к сожжению заживо, — это действительно ваш подлинный мотив, как это нам хорошо известно; но обвинения, которые вы возвели на женщин, не укоренены в их характере от природы; следовательно, будет серьёзнейшим преступлением приговорить этот пол к смерти просто из предосторожности. Приписывая им все виды недобродетельного поведения, вы в действительности принуждаете всю индуистскую общину видеть в них презренные и порочные создания, тогда как они подвергаются *постоянным страданиям* (miseries) (курсив мой. — Т. С.) [II: 360].

Мученическая смерть на погребальном костре мужа — только венец страданий, которые испытывает «нерешительная» женщина в стране, где самое слово «смерть» заставляет содрогаться мужчин [II: 361]. Женщины страдают всю жизнь — от вероломства и жестокости мужчин, от притеснений в семье родственников мужа, от избыточной работы по дому, нездоровой атмосферы и ссор в семье многожёнцев. Страданием является сама зависимость женщин: «...Она принуждена жить в жалком состоянии зависимости, лишённая всех благ (comforts) жизни», — пишет Раммохан, и это касается всех женщин, не говоря уже о вдовах [II: 383]. Вердикт его в заключительной части второй «Беседы» нелицеприятен для ортодоксов:

...Если, видя женщин в таком зависимом состоянии, ввергнутыми во всевозможные страдания, вы не чувствуете к ним никакого сострадания (compassion), то можете освободить их от жизни: привязать и жечь до смерти [II: 363].

В появлении термина «сострадание» в трудах Раммохана очевиден важнейший смысловой поворот: с позиций человечности сострадание к ближнему является должным, императивом, но в индуистской общине мыслитель не находит и следа этого отношения; она, по сути, равнодушна к страданию ближнего — и это знак неблагополучия. Ещё до появления бесед о сати Раммохан заговорил о сострадании, направляющем действие по ограничению обстоятельств, которые вызывают страдания. Тогда во «Вторичной защите монотеистической системы Вед» речь тоже шла о страданиях женщин, выданных за брахманов-многожёнцев:

Мадхосингх, покойный раджа Тирхута, испытав сострадание к этому лишённому помощи (helpless) полу, ограничил... число жён для брахманов в этом дистрикте четырьмя. Это установление, хотя вскоре и отменённое, и как писанный закон, и как разумное требование направлено было на облегчение страданий, которым прежде подвергались женщины, так же как и преуменьшение в известной степени домашних ссор и раздоров [I: 121].

В контексте традиционного общества Индии тема сострадания намного шире её гендерного аспекта, затронутого Раммоханом. Архетипическим со времён древности понятием в индийской цивилизации было страдание, которое понималось как «закон жизни, мировая непреложность, неизбывное условие человеческого существования», и потому «освобождение от страдания» — «конечная цель всех индийских философов, мистиков и религий» [Альбедиль 2005: 190]. Среди видов страдания, названных в философских традициях, есть и страдание *социальное*. Так, в Санкхья-карике Ишваракришны (V в. н. э.) говорится о «тройном страдании — во-первых, страдание внутреннее, имеющее, в свою очередь, два вида — телесное (болезни) и духовное (печаль, скорбь и т. п.); во-вторых, страдание внешнее, причиняемое человеку другими людьми, животными, птицами и иными существами, и, в-третьих, страдание сверхъестественное, исходящее от богов и стихийных сил природы [Там же: 197]. Избавление от них возможно, но не абсолютное, а временное; единственный верный путь — путь духовного освобождения. Человек способен преодолеть страдание, избирая разнообразные пути, которые предлагают религия и философия, но только индивидуально, собственными стараниями, по сути, без помощи и поддержки ближних. Акцент на индивидуальном преодолении страдания делает недостаточно выраженной интенцию милосердия и сострадания к другим — людям и живым существам. Последняя максимально выражена в буддизме, желающем освобождения от страдания для всех и устремлённом к тому, чтобы всех привести на этот путь. В индуизме же в свете представлений об индивидуальных усилиях «социогенное» страдание человека прекращается тоже только индивидуально — изменением поведения того, кто страдание причинил, но не всей группы или допускающего это общества. Соблюдение моральных требований и правильное поведение в общении с ближними в традиционном обществе Индии тоже индивидуально; социум больше заинтересован в контроле за правилами внутри- и межварнового и кастового взаимодействия, нежели за соблюдением моральных норм каждым его представителем. В этом пункте индийская мысль останавливается и не идёт дальше одобрения индивидуального сострадания и возможного доброго действия — помощи страдающим.

На этом фоне Раммохан продолжил осмысление страдания и сострадания в нехарактерном для традиции русле. Принимая страдание как универсальную данность, он обратил внимание на *социогенное* страдание, порождаемое порядком, сложившимся в общине, и/или неправомерным поведением её представителей. Не разработанный прежде социальный аспект страдания у Раммохана выходит на первый план: страдание одних при ближайшем скрупулёзном рассмотрении оказывается следствием аморального поведения или преступления других. Перевод страдания в социальную плоскость ставит вопрос о со-

страдании *общества* к страдающим. Само наличие тех, кто страдание оправдывает и поддерживает, указывает на неблагоприятное моральное состояние социума и — от противного — воздвигает императив *социального сострадания*. Для Индии следовать этому императиву необходимо и в сознании, и в поведении людей в общине, т. к. одного сочувствия недостаточно — необходимо действие.

В одних случаях таким действием может быть изменение позиции социума благодаря осознанию моральной безупречности привычного поведения или обычая. К этому варианту преодоления страдания и — шире — реформаторского действия Раммохан привержен изначально; и потому его метод — изменение позиции оппонентов с помощью убеждения.

Я отвечаю. Убийство женщины, убийство брахмана, отцеубийство и подобные им ужасные преступления не могут быть причислены к благочестивым действиям ссылкой на обычай данной страны — от её имени; скорее такими обычаями страна, где они существуют, сама изобличает себя [II: 353].

На тот момент Раммохан действительно был уверен, что само указание на порочность той или иной практики может убедить её приверженцев отказаться от неё. Но в других случаях — и борьба против сати это показала — требуется институциональное действие для решения проблемы, действие власти и права. Показательно, что реформатора не смущал «внешний» характер этого действия, исходящего от колониальной власти. Запрет сати Бентинком в 1828 г. был принят в штыки индуистами-ортодоксами — и это лишь подтверждало правоту Раммохана в деле преодоления этого конкретного социального порока, как и позицию, высказанную им ранее:

... Человечные и либеральные индуисты... полагаются на то, что гуманное внимание правительства направлено на те пороки, которые являются главными источниками зл и нищеты — и даже самоубийств среди женщин [II: 383].

Отсюда можно заключить — Раммохан понимал, что изменение сознания людей — процесс медленный, и решение вопиющих социальных проблем может идти и с другой стороны — от власти. Её решения и действия будут поддержаны теми, кто не имеет возможности подобные решения принимать, но в чьём сознании преобладает человеческое отношение к людям, высокая этика и понимание добра и зла.

С полемикой вокруг сати и попыткой осудить эту практику, апеллируя к должному, в законодательных предписаниях древности связано появление в философии Раммохана значимого понятия «право» — и как системы норм, закреплённых в законе, и как возможностей и

свобод человека. В первом случае право выступает во вполне традиционном смысле — как комплекс текстов, излагающих идеал должного поведения (дхармашастры), и к нему Раммохан обращается для критики наличных практик. Но понимание права у него шире — это скорее представление о праве как законе, в том числе официально закреплённом на уровне политических институтов. Философ выходит на уровень современного правопонимания и правосознания: закреплённое в законе право обеспечивается её институтами, тогда как в Индии дхармашастры никогда не были действующими законами государства. Понимание права как возможности и свободы человека появляется в трактате «Краткие замечания о современных посягательствах на древние права женщин согласно индуистскому праву наследования» (1822), посвящённом правам, обеспечивающим благополучие (comfort). В поиске причин сати — добровольного или принудительного — Раммохан обращается к теме благополучия женщин, которое обеспечивается их имущественными правами (rights). За сати скрывается целый ряд других проблем, побуждающих вдов к самоубийству, в числе первых — их *зависимое положение* и лишение прав на имущество:

Не только из-за религиозных предрассудков и не из-за древних положений индуистские вдовы сжигают себя на кострах своих почивших мужей, но также из-за того, что они были свидетелями страданий, в которые были ввергнуты вдовы сходного с ними уровня жизни, и оскорблений и пренебрежений, которым они ежедневно подвергались [II: 379].

Бесправие и нищету женщин Раммохан снова объясняет забвением и искажением норм права: древние законодатели «проявляли интерес и заботу... об обеспечении благополучия женской части общины» — прежде всего о том, чтобы они жили в достатке благодаря праву на долю в семейном имуществе. В этом частном случае права выступают наглядным примером прав человека, проявлением и обеспечением *свободы* (здесь — свобода от ограничений со стороны родственников и возможность достойной независимой жизни) и объектом защиты от посягательств (будь то посягательства современных законодателей, игнорирующих права дочерей или вдов, или родственников-мужчин в семье [II: 381]). Последний аспект особенно показателен: Раммохан говорит о трудностях, с которыми сталкивается вдова или дочь, если пытается защитить и без того ограниченное право на имущество, и потому женщины вынуждены отказываться от своих прав [II: 383]. Поэтому защиту прав женщин — законных с позиции должного и в свете их современного нарушения — Раммохан видит с помощью механизмов гражданского права, для чего призывает объединить усилия европейцев (правителей) и индуистских правоведов в обсуждении правовых вопросов:

...К счастью, сейчас есть много европейских джентльменов, способных исследовать юридические вопросы при поддержке местных учёных: и насколько счастливее была бы индуистская община — и мужчины и женщины — если бы воспользовалась преимуществами мнений этих джентльменов, когда возникают диспуты, — в частности, по вопросам наследования [II: 384].

Итак, Раммохан ввёл в систему общих идей социальной мысли идею права и — прав людей. Действуя как реформатор, *de facto* защищающий права конкретных групп, в теории он интегрирует два понимания права — традиционное право как закон (дхарма, норма, предполагающая следование долгу, предписанная как идеал и принцип) и современное — европогенное — право как всеобщий и справедливый юридический закон, регулирующий отношения в обществе. Отсюда — обращённость трактатов и предложений мыслителя к двум типам адресатов: индуистской аудитории с традиционным сознанием, на которую действует ссылка на авторитет дхармашастр при обсуждении несправедливости того или иного обычая или образа действия, и — аудитории, объединяющей колониальную власть и европейскую общественность, которой известны юридические механизмы поддержания прав людей на основе формального равенства перед законом. Идея права легла в основание предлагаемых Раммоханом мер решения различных социальных проблем в обществе и анализа социальных отношений в Индии: существующие противоречия и социальные пороки в глубине своей скрывают либо правовые изъяны, либо нарушение прав и свобод человека, хотя терминологически Раммохан говорит об этом не всегда.

* * *

Социальная мысль Раммохана Рая формируется в условиях отсутствия индигенной традиции социальной мысли и восприятия инокультурных моделей и категорий мышления об обществе. Поэтому специфика его социально-философской и — условно — социологической мысли определена четырьмя моментами. 1. Религиозное происхождение представлений о должном и об идеале социального бытия — из идеи связи человека с Богом. 2. Развитие социальной мысли от анализа и оценки реального социального бытия людей, конкретных явлений в их жизни. 3. Анализ социальных проблем, структуры и институтов ведётся преимущественно в русле социально-реформаторской практики, направленной на изменение наличного состояния общества Индии. 4. Базовый смысл, вокруг которого строится гуманистическая социальная мысль и реформаторство Раммохана, — идея страдания, порождаемого обществом и требующего преодоления.

Раммохан рассматривает социальную реальность, основываясь на универсалистском представлении о социальном бытии, исходящем из общности человеческого рода и сходства глубинных черт различных обществ. Их отличия укоренены в разнообразии созданных людьми общественных порядков, закреплённых и освящённых традицией.

Традиции интегрируют в себе нормы, правила поведения, законы, религиозные и мирские системы (порядки) и тем самым упорядочивают жизнь сообщества. Изначально традиции создаются благодаря осмыслению людьми вопросов связи человека с Богом, веры и праведного поведения, и потому в религиозных традициях представлен идеал — должное в моральном и социальном смысле. В должном отражено благо для человека и сообщества, на представлениях о должном основываются нормы и законы. Однако — в силу множества обстоятельств — традиции могут приобретать самодовлеющий характер, искажаться и служить прямо противоположным целям, поощряя нарушение идеалов и норм должного и потому содействуя социальным порокам. Искажение и тем более забвение традиции, по мысли Раммохана, оборачивается разрушением морали и благополучия общества и страданиями людей. Более того, нарушение нормы, закрепляясь в обычаях, постепенно ведёт к деградации общества.

Подход Раммохана к постижению общества, его структур и институтов задан пониманием несовпадения в социальном бытии должного и сущего, т. е. наличия в нём проблем. Ключевой признак реальной проблемы — присутствие в жизни людей разного рода неблагополучия — несправедливости, выраженной в нарушении прав, социальном принуждении, зависимости. Неблагополучие, в свою очередь, вызывает страдание людей, которое, по сути, порождено обществом, нарушившим или утратившим в той или иной сфере (чаще всего моральной) ориентиры должного. Именно социальное страдание Раммохан оценивает как социальное зло. Стоящее за каждой социальной проблемой, оно требует выяснения его причин и следствий, осознания обществом и преодоления, т. к. его наличие — свидетельство упадка, тогда как оно должно развиваться.

Таким образом, у Раммохана социальное бытие мыслится подверженным разного рода негативным явлениям, вызванным бóльшим или меньшим расхождением между должным и сущим, что грозит «разрушением структуры общества». Поэтому все подобные явления, порождающие страдания людей, требуют вмешательства и восстановления должного блага и ориентира общественной жизни. Восстановление должного у гуманиста-Раммохана мотивировано необходимостью поддержания и сохранения в обществе человечности, проявляющейся прежде всего в милосердии, сострадании и содействии благу, но не менее — необходимостью развития.

2. История и прогресс: общество во времени

Он действительно обозревал с головокружительных высот продвижение универсального человечества и всеобщей истории. <...> К этому пророку человечества пришло... видение свободной, сильной и просвещённой Индии... золотого моста между дальним Востоком и дальним Западом, видение, символичное для прошлого и пророческое для будущей истории человечества.

Броджендронатх Шил

Понимание социального бытия и анализ конкретных проблем индийского общества в трудах Раммохана Рая свидетельствует о том, что философ рассматривает социум, его традиции, институты и установления в контексте их изменений во времени. В «Даре верующим в Единого Бога» мысль о подверженности изменениям — причём далеко не всегда к лучшему — религий, традиций и самих социальных групп появляется впервые, затем везде, где реформатор касается религии индуизма, законов и моральных установлений, мысль об их упадке оказывается едва ли не общим местом. В частности, Раммохан говорит о «постепенном ухудшении (degradation), внесённом в... социальный и политический уклад (constitution) деспотическими правителями», — ухудшении по сравнению с «древним состоянием цивилизации в большей части империи Хиндустана в древности» [II: 375—376]. В данном случае знаком упадка для него является искажение права и пороки в законодательстве, из-за чего деградируют взаимоотношения людей. Такое представление вкупе с настойчивым стремлением Раммохана обратить соотечественников к идеалам древних священных книг и авторитетных дхармашастр иной раз становится поводом оценивать его как «фундаменталиста», как это сделал Л. Б. Алаев (см.: [Индийская цивилизация 2005: 98]). Такая оценка представляется мне упрощённой и несправедливой. Проблема, скрывающаяся за оценкой социальных взглядов Раммохана, намного серьёзнее — это вопрос об отношении его к историческому времени и о соотношении с временным контекстом его размышлений об обществе как таковом и об индийском в частности.

Отношение к истории и постижение её смысла, являясь интегральной частью бытия обществ, входят в предметное поле социальной философии — как общее понимание динамики общества и объяснение хода и смысла истории. Поэтому, коль скоро мы предполагаем реконструировать социально-философскую мысль Раммохана, его представления о динамике общества, о направленности истории необходимы. Но если его оценить как «фундаменталиста», то таковыми окажутся и воззрения его на историю, хотя фундаменталистскими они не являются.

ся, поскольку фундаментализм не принимает историю, а наш герой всё осмысливает в историческом контексте.

Согласно определению Е. Б. Рашковского, «религиозный фундаментализм есть особая, радикалистская реакция на кризисные явления современного развития, связанные с крайностями и издержками рационалистической картины мира и рационализма как такового во всех сферах человеческой практики; этим крайностям и издержкам рационального и технологического подхода к человеческим проблемам противопоставляется идея решительного и скорого — вплоть до массового насилия — возвращения мира к изначальной чистоте — опять-таки! — рационально сконструированных и обращённых к массам „родных“ духовных начал» [Рашковский 1999: 182]. В предыдущих разделах было показано, что рационализм — ведущая характеристика мысли и практики Раммохана, и картина мира, которую он предлагает соотечественникам в своих трудах, также рационалистическая — на фоне крайне медленного вовлечения традиционной Индии в процессы модернизации. Раммохан не предлагает реставрации древних порядков и институтов, хотя и говорит об их забвении и разрушении. Они важны как ценность, идеал, ориентир в сфере духа — вместе с тем новым, что приходит в Индию извне. И потому вряд ли возможно быть фундаменталистом, критикующим современность, если эта современность в Индии не сложилась. Это первый аргумент.

Аргумент второй. Российский востоковед академик Н. А. Симония отметил однажды чуждость фундаменталистских идей всем измерениям истории: «прошлому, ибо стремится заместить реальное прошлое поспешными, на рациональный лад сконструированными картинками»; «настоящему, ибо уникальная проблематика настоящего не может быть втиснута в нормативные рамки идеализированного прошлого» и «будущему, ибо последнее, неся в себе элементы непредсказуемости и свободы, не может всецело программироваться из прошлого и декретироваться из настоящего» (цит. по: [Рашковский 1999: 188—189]). Между тем у Раммохана очевидны интерес к прошлому, проливающим свет на проблемы настоящего во всей полноте его противоречий и новизны, и обращённость мысли и практики в будущее.

Итак, Раммохан — не фундаменталист и не традиционалист; в критике наличного состояния индийского общества он опирается на собственные интерпретации традиционных текстов, однако не настаивает на реставрации или сохранении традиций в их полноте. Напротив, он сам выступает критиком традиционализма, продвигаемого индуистами-ортодоксами в их противостоянии малейшим изменениям даже в букве, не говоря уже о духе социорелигиозных установлений. Понять природу социальной мысли Раммохана можно благодаря описанию его восприятия времени и представлений о динамике общественного бытия.

Раммохан Рай — первый мыслитель Индии с принципиально иным историческим сознанием, нежели у его соотечественников. Смысловой доминантой нового сознания истории стал векторный историзм, представляющий собой модели восприятия исторического времени как линейно направленного из прошлого к настоящему и в будущее. Индийская цивилизация, уходящая корнями в брахманистские представления о времени, знала подобное восприятие со времён мусульманского завоевания, но оно не нашло в ней отклика. Затем векторный историзм снова бросил вызов традиционным представлениям индуистов о времени — уже в трудах европейских историков, обратившихся к исследованию истории Индии. Этот вызов пал на благодатную почву в сознании Раммохана, уже находившегося под впечатлением исламских линейных представлений о времени.

Традиционные представления о времени в индийском религиозном историзме строились на циклической модели, где время проходит космический цикл (*кальпа*) от возникновения по воле Брахмана мироздания до его разрушения. «Он стоит перед людьми; сотворив все миры, он, пастырь, свёртывает [их] в конце времён», — говорится в «Шветашватара-упанишаде» (III.2) [Упанишады 1992. II: 120]. Время цикла измеряется в днях, годах и веках Брахмы (один день Брахмы равен 4320 млн земных лет), своей продолжительностью оно обесценивает время человеческое — только космическое, божественное время значимо и подлинно. Человеческое время и история с событиями, действиями и чувствами воспринимается как неподлинное и иллюзорное, в котором значимы только действия освобождения (*мукти*, *мокша*, *нирвана*) от перерождений в мире и познание Высшей Реальности. Индийский историзм, по мысли О. В. Хазанова, — одна из форм историзма, поскольку определяет место человека во времени и смысл его существования [Хазанов 2002: 20—21].

Проекция этого представления о времени на общество породила регрессивное восприятие исторического процесса как пути от «золотого века», или века истины (*Сатья-юги*), к «железному», или «веку демона Кали» (*Кали-юге*). Если в начале цикла (*махаяюги*) дхарма ничем не нарушена и «стоит на четырёх ногах», то постепенно её устойчивость нарушается, она теряет опоры — и это вселенский процесс. По мере упадка дхармы во вселенной портится и людская добродетель, в обществе распространяются разного рода пороки, болезни и пагубные пристрастия. По истечении срока Кали-юги вселенная погружается в хаотическое состояние, длящееся до нового творения. «Было раньше, есть сейчас — не всё ли равно» (цит. по: [Торчинов 2005: 219]), — гласит индийская пословица, прекрасно отражающая и отождествление прошлого с настоящим, и безразличие к происходящим в истории событиям, и заданное им отсутствие интереса к историописанию в индийской традиции. «...Индийская культура как бы мыслила астроно-

мическими числами в масштабах космоса, что обесценивало историческое время, превращая промежутки времени между историческими событиями в почти ненаблюдаемые: действительно, если длительность одного космического цикла оценивается в миллиардах лет, то отрезки времени, значимые для истории человечества, становятся ничтожными и утрачивают свою значимость», — подчёркивает Е. А. Торчинов [Торчинов 2005: 219].

Но нельзя сказать, что линейное представление о времени в Индии отсутствовало. С. Л. Невелева отмечает, что «представление о циклической повторяемости периодов огромной протяжённости несколько нивелируется самой их космической длительностью, что способствует «выпрямлению» временного циклизма и осознанию историчности времени» [Индуизм 1996: 242]. Линейное представление о времени воплощено в текстах индийской цивилизации, начиная с древнего жанра *итихаса* (санскр. *itihāsa* — ‘так, поистине, было’) — исторических преданий, а также хроник древних и средневековых, храмовых, дворцовых и общинных, равно как и в эпосе. Е. Ю. Ванина показывает, что циклическое и линейное время в истории индийского общества и культуры сосуществуют — вплоть до преобладания линейного восприятия, которое и направляло развитие исторического сознания средневековых индийцев, не отличающихся в этом смысле от прочих народов той эпохи (см.: [Ванина 2007: 95—117]). Однако само наличие представления о линейном развитии исторического времени ещё не свидетельствует о качественной трансформации смысла, заложенного в циклической модели: линейное восприятие не открывало перспектив для человека и общества, оставляя их в традиционной парадигме, о чём пишет и сама Е. Ю. Ванина, отмечая, что линейное время «приносило с собой весьма ощутимые изменения, причём изменения негативные», связанные с ослаблением дхармы; а «сочинения на историческую тему, к каким бы жанрам они ни относились, были прежде всего дидактическими пособиями для новых поколений, призванных максимально копировать образ жизни предков» [Ванина 2007: 101, 147]. Такое линейное историописание и историческое сознание скорее подходит под рубрику традиционалистского или фундаменталистского, поскольку ориентирует на воспроизведение прошлого без малейших изменений — т. е. на тот же круговорот и вечное повторение. Средневековый линейный историзм индийцев не может быть назван векторным — его занимает прошлое и его воспроизведение, а в будущее он не ориентирован.

Векторный историзм пришёл в Индию с Запада и первоначально объявился в трудах британских учёных, которые изучали историю подчинённого субконтинента, используя свои общемировоззренческие представления об историческом процессе, традиции европейской историографии и методы исторического познания. Главный инициатор

создания Королевского Азиатского общества в Калькутте (1784) (см.: [Серебряный 1987]) выдающийся учёный, основатель современной индологии сэр Уильям Джонс (1746—1794) разработал основы древнеиндийской хронологии и начал публиковать источники по индийской истории. Г. Т. Коулбрук, Дж. Принсеп, Ч. Уилкинс и другие, опираясь на подходы Европейского Просвещения, буквально открыли историю Индии и для европейцев, и для индийцев, способных читать на английском языке их труды [Korff 1969: 19—20, 21].

Ориенталистское познание, сыгравшее столь серьёзную роль и в пробуждении индийского исторического сознания в Новое время, и в начале исследования индийской истории самими индийцами, было мотивировано традиционным для Европы интересом к Другому — к Индии и чисто просветительской жаждой познания. Ш. Дашгупто справедливо заметил: «Это было — *для них* (курсив мой. — Т. С.) „открытие Индии“ — её Ведийской литературы, санскритской грамматики, математики, астрономии, юриспруденции, обычаев и филологии» [Dasgupta 2012: 25]. И у них не было потребности изучать историю Индии для изменения её жизни, хотя для поощрения ориентальных исследований у колониальной власти были свои причины — знать народ, которым управляют, его язык и культуру. Факт, что ориенталисты создали концепцию «индийского золотого века» [Korff 1969: 31—32; Dasgupta 2012: 25—36], подтверждает их незаинтересованность. Ш. Дашгупто говорит об их работе как о «целенаправленной без цели» в кантианском смысле [Dasgupta 2012: 23].

Раммохан располагал тремя вариантами представлений об историческом времени и о том, что в этом времени происходит в обществе и с обществом. Первый — традиционный религиозный индуистский историзм, который очень нетривиально преломлён в его трудах. В них нет и следа циклических представлений, но в самой идее упадка морали, институтов, справедливости в индуистской общине проявляется традиционная идея регресса дхармы. Но восстановление высокой этики, права, справедливости Раммохан не связывает с воспроизведением прошлого — напротив, он предлагает бороться с социальным злом, закрепляя санкции за нарушение предписаний законодательно. Но вряд ли человек с традиционным индуистским сознанием времени полагался бы на «человечное внимание правительства», предлагал «модифицировать в уголовном праве некоторые законы, принятые Мусульманскими (!) законодателями, чтобы благополучно предотвращать многие жестокие практики, установившиеся в прошлом» [Roy 1982. II: 383].

Другой вариант — мусульманский линейный историзм — можно считать предпосылкой формирования у Раммохана представления о линейном времени, поскольку его истоком был исламский монотеизм. Монотеизм, по мысли Г. В. Ф. Гегеля, определяет историзм и мышление об истории, потому в «Философии истории» он назвал индусов

«неисторическим народом»: «Так как у индусов нет истории как историографии, то у них нет и истории как деяний (*res gestae*), т. е. нет развития, благодаря которому устанавливалось бы истинно политическое состояние» [Гегель 1935: 154]. Задолго до Гегеля аль-Бируни, рассматривая представления индийцев о времени и существующие документы, где так или иначе фиксируются исторические события, писал о «легкомысленном отношении к последовательности событий» и «беспечности к хронологическому порядку правления своих царей», а также о том, что они вынуждены «при сомнении или необходимости прибегать к созданию легенд» [Бируни 1995: 360]. Мусульманское завоевание принесло в Индию жанр и модель историописания под знаком исламского (монотеистического) историзма: правители-мусульмане вели записи исторических событий в парадигме линейного времени, начавшегося от *хиджры*. Убеждённому монотеисту Раммохану был близок этот вариант восприятия времени, благо в нём было место и выдающимся событиям в жизни обществ (появление пророков и вероучителей), и сотрудничеству, и конфликтам, и поиску истины. Об этих его симпатиях свидетельствует «Дар верующим в Единого Бога».

Третий, европейский векторный историзм уходил корнями в иудео-христианскую традицию моделирования истории, в которой на первом плане оказалась проблема уникальности всего происходящего — в противовес повторяемости циклической модели (см.: [Рашковский 1976: 45—52]). В период становления классического типа рациональности (XVII—XVIII вв.) утвердилось линейное видение истории с вектором, ориентированным на движение общества и человека не к осуществлению замысла Бога, но к решению задач прогресса, понимаемого как достижение некоторого благоприятного состояния. Основанием такого понимания была философия и наука Европейского Просвещения, в котором история интерпретировалась как всемирно-историческое движение человечества к совершенствованию, а само это движение — как прогресс, выраженный в развитии культур, промышленности, техники и торговли, нравов, наук, искусств. Труды европейских философов наряду с исследованиями ориенталистов стали для Раммохана каналом, через который он воспринял общее представление об истории как процессе и отчасти об истории Индии.

Биографы часто упоминают о живом интересе Раммохана к политическому развитию Запада и социальной философии Европы, об обширном круге чтения, который, однако, с точностью неизвестен. Несмотря на последнее обстоятельство, по косвенным признакам — упоминаниям некоторых имён в трудах Раммохана разных лет можно увидеть, чьи идеи повлияли на его историческое сознание. Так, в памфлете «В защиту идеи боговоплощения как общей основы индуизма и христианства» (1823), представляющем собой обмен письмами между Рам Доссом (псевдоним Раммохана) и доктором медицины хирургом

Р. Тайтлером, мыслитель сравнил свою критику христианства с критикой, исходящей от христиан по происхождению, и предложил относиться к Раммохану Раю «так же, как христиане относятся к Юму, Вольтеру, Гиббону и другим еретикам» [IV: 906].

Три имени упомянуты не случайно и дают основание полагать, что Раммохан был знаком с их трудами. Дэвид Юм (1711—1776) и Эдвард Гиббон (1737—1794) — две выдающиеся фигуры Просвещения в Англии; первый — философ, автор многотомной «Истории Англии от вторжения Юлия Цезаря до революции 1688 года» (8 томов, 1752—1762), второй — крупнейший историк эпохи, основатель академической исторической школы, автор «Истории упадка и разрушения Римской империи» (1776). Д. Юма Раммохан упоминает прежде всего как критика христианства, из чего можно заключить, что ему была знакома «История Англии...», где много говорилось о религии и духовной культуре и где автор негативно оценивал роль христианской церкви в истории страны, считая её деятельность причиной сохранения невежества, суеверий и фанатизма. У Юма ярко выражено представление об истории как процессе, протекающем под воздействием многообразных факторов — географии, климата, хозяйственной деятельности, государственного устройства, права, религии, а движущей силой истории выступает развитие идей, знания и морали. Юм смотрит на историю с позиций философии (во многом под влиянием французских просветителей), и потому изучение и критика исторических источников для него не столь важна. У Раммохана — мы увидим это ниже — явно выражено внимание к географическому и политическому факторам и понимание истории как развития/прогресса во времени. Труд же Э. Гиббона — лучший образец просветительского исторического нарратива — в смысловом плане являлся размышлением об империях, а содержательно представлял историю политических событий в контексте их отношений с религией. Идея всемирной/универсальной истории, в которой, несмотря на периоды отступления от развития (Средневековье), всё-таки прогрессирует разум и утверждаются моральные принципы, присутствуя в трудах Гиббона, не могли не найти отклика у Раммохана.

Есть основания видеть и влияние на индийского философа Ф. М. А. Вольтера (1694—1778), который не просто постоянно обращался к истории в своих размышлениях, но и профессионально изучал её. Можно предположить, что на Раммохана могли повлиять выступление Вольтера против вымысла и разного рода лжи в исследовании и изложении истории, строгое проведение в интерпретации принципа рационализма, противостояние теологическим трактовкам истории и провиденциализму, широкое понимание предмета исторического познания, выходящего за пределы политической истории, его теория исторического прогресса, движимого стремлением к счастью и способ-

ностью разума производить знания, — т. е. к «царству разума». В «Опыте о нравах и духе народов и о главных исторических событиях» (1756—1769) Вольтер последовательно обрисовал свою концепцию всемирной истории, в которой нашлось место народам всех стран и континентов и были отвергнуты их деление на «исторические» и «не-исторические» и идея неравенства их друг другу. В его труде нашлось место и Индии, и Китаю, и арабскому миру (см.: [Кузнецов 1978: 186—187]); Вольтер утверждал, что индийцы первыми начали путь исторического развития. У Раммохана аналогичная мысль появляется в полемике с утверждением, что индийцам «зарю знания» принесли европейцы. Он благодарит за *технические* знания, принесённые индийцам англичанами, но в науке вообще, в литературе и религии не признаёт «долга» перед европейцами:

Обращением к истории можно доказать, что весь мир обязан *нашим* предкам за первую зарю знания, которая возшла на Востоке, и, благодаря Богине Мудрости, мы создали собственные философские и прочие знания, отличающие нас от других наций, которые не могут выразить научные или другие идеи без обращения к языку иностранцев [IV: 906].

Здесь явно выражены две важные идеи, появившиеся не без влияния Европейского Просвещения: всемирной истории и собственно истории Индии как истории страны с древности.

В целом можно констатировать, что на историческое сознание Раммохана повлияли такие общие характеристики просветительского европейского понимания истории, как концепция исторического прогресса и сопутствующий ей исторический оптимизм в видении перспектив морального развития человечества и устройства жизни общества на началах разума, объяснение движения истории и её событий разнообразными факторами — от географического до социальных и культурных, а также идея всемирной истории, объёмлющей все страны и народы.

Всемирная история — широкий контекст социальных размышлений Раммохана в части, касающейся экономических, правовых, институциональных и политических отношений с британскими властями в Индии. Другим, более конкретным контекстом является встреча Востока и Запада в истории Нового времени, которая вовлекает незападные страны и народы в иное развитие, непохожее на прежнее традиционное бытие в историческом времени. Оба этих контекста, существуя в истории, для Индии и её цивилизации становятся началом её интеграции в межкультурное и межцивилизационное взаимодействие. И этот период вхождения в мировую историю Раммохан описал благодаря синтезу в его сознании трёх подходов к истории и времени — с преобладанием европейского векторного. Традиционное видение происходящего в обществе как регресса с представлением о существо-

вавшем в древности позитивном состоянии работает в трудах реформатора на обоснование необходимости *прекратить* состояние упадка восстановлением погрязших прав или забытых норм — не столько в букве, сколько в духе, и этим последним фактически разрушается циклическое и регрессивное видение общества во времени. Мусульманский линейный историзм позволяет Раммохану обратить внимание на эволюцию политического состояния общества и историю духовной жизни — поисков веры и истины. Европейский векторный историзм Просвещения дал Раммохану идеи развития, прогресса и оптимистического видения истории, воздвигающего идею возрождения для страны в перспективе — в оппозиции «вечному возвращению» и упадку.

Раммохан изначально обращается к прошлому *в интересах настоящего и будущего*, и вплоть до поездки в Англию эти его обращения инструментальны по характеру: исторические данные нужны ему для утилитарного и проективного использования в реформаторской практике. В любой области приложения его усилий достаточно исторических экскурсов — от доказательства духовной, социальной и моральной порочности индуистского почитания изображений и политеизма до указания на существование в Древней Индии разделения властей для поддержания прав населения. И всякий раз источником исторических данных для него служат санскритские священные тексты и законодательные сборники. По-видимому, прочтение текстов брахманической традиции повлияло на формирование у Раммохана обобщённого представления об истории Индии как цивилизации, социокультурного пространства в неменьшей степени, чем известные ему изыскания европейцев в этой области. Восприятие истории — будь то история региона, цивилизации, крупного культурно-географического ареала — возможно при наличии в сознании чёткого представления о нём (образа). Благодаря своему открытию Индии, Раммохан опирается на представление об Индии как социокультурном и географическом целом:

Индия, подобно другим крупным империям, разделяется на несколько обширных областей, населённых преимущественно индусами и мусульманами. Последним присуща лишь небольшая степень разнообразия в их повседневных и религиозных обычаях, в то время как индусты каждой области... отличаются особенностями языка, обычаев, одежд и форм богослужения; и несмотря на это, они единодушно считают своих древних законодателей вдохновлёнными авторами, совместно открывшими человеческие обязанности... [II: 389].

Это образ Индии — с общепризнанными текстами, общей культурно-исторической почвой, но со множеством региональных различий в разных областях жизни. В этом же «Очерке о правах индусов на наследственное имущество» Раммохан объясняет различия (в данном

случае — в интерпретациях общих дхармашастр) как вполне естественные:

Европейский читатель не будет удивляться различиям... если вспомнит о разногласиях, существующих между Греческой, Армянской, Католической, Протестантской и Баптистской Церквами, хотя и обращающимися к одному и тому же священному авторитету, но существенно отличными друг от друга по многим практическим позициям (points), благодаря различию интерпретаций фрагментов Библии комментаторами, которым они, соответственно, следуют [II: 390].

Целостное восприятие Индии в многообразии народов и языков, региональных культур, религий даёт Раммохану основание сопоставлять её с другими культурными ареалами, вписывать в общее пространство Востока, соотносить с Западом и миром и рассматривать её эволюцию в истории. Само вхождение Индии в широкий ареал восточных цивилизаций вместе с её непосредственным контактом с Западом, предстающим в специфическом облике Англии, побуждало к пониманию истории собственного общества и его актуального состояния на фоне отличий от других.

На материале истории Индии Раммохан начинает развивать мышление индийцев об обществе в исторической динамике — от его истоков в древности до современного состояния, с теоретическим объяснением самых существенных вех и событий эволюции. Это мышление формируется в контексте исторического и современного отношения «Восток — Запад». Уже в доколониальную эпоху оно существовало в виде разрозненных контактов с европейцами, с установлением правления британской Ост-Индской компании оно утвердилось в конкретной форме «Индия — Англия» как отношение контраста и конфликта между индийским и западным, традиционным и модернизированным. На эмпирическом уровне всем социальным слоям было очевидно, что Индия отличается от Запада, теоретически же дихотомия «Индия и Запад» и «Восток — Запад» как *отношение* появляется у Раммохана в разных контекстах. И терминологически, и теоретически оно выглядит как три уровня отношений: колонизованной Индии и метрополии-колонизатора Британии; азиатского ареала и Европы и собственно Востока и Запада. Первый уровень разработан наиболее рельефно, как и отношение «Индия — Европа»; второй — более расплывчато и абстрактно, как контекст размышлений на конкретные темы, а третий намечен скорее схематически.

Понятия «Восток» и «Запад» встречаются у Раммохана в религиозном и политическом контекстах его размышлений. В первом — при сопоставлении позиций монотеистов и политеистов «Запада и Востока», когда он доказывает, что единобожие — это подлинная суть индуизма [I: 191; IV: 875], а в политическом — при рассмотрении рели-

гиозной толерантности британцев, которая «отличает их продвижение на Восток» [II: 454]. Позже, в 1831 г., у философа появляется термин «Западный мир», по ряду характеристик отличный от Индии/Хиндустана и Востока [I: 236]. В мир Запада у Раммохана включены Европа (Англия, Франция, Португалия, Испания, Италия и др.) и Америка (США). К Востоку/Азии он причисляет не только Китай, Тибет, Персию, Турцию, но также Аравию и, возможно, Африку [I: 98; II: 295]. Как стоящая между Китаем и Европой, в одной из работ («Религиозные наставления...») за названием «Тартария», возможно, скрывается Россия⁴ — что характерно, отдельно от Европы и Запада [I: 136]. Обозначенная дихотомия не влечёт противопоставления — всё это части универсального человечества — разнообразного и многоликого. Однако у Раммохана намечен генезис проблемы «Восток — Запад», хотя прямо он её не формулирует. На примере Индии он анализирует и оценивает влияние Запада на Восток.

В трудах с 1815 г. Раммохан рассматривает духовное и культурное влияние Запада. Христианство, пришедшее в Индию как «западная» религия, принесло насущно необходимые индийцам в их наличном состоянии новозаветные моральные заповеди, однако ревностная и навязчивая проповедь миссионеров, «следующих примеру основателей христианства» и доказывающих его превосходство над всеми другими религиями [I: 145], привела Раммохана к двум выводам: 1) поскольку «почти все древние пророки и патриархи, почитаемые христианами, не говоря уже о самом Иисусе Христе, Божественном Воплощении и *основателе* Христианской веры, были АЗИАТАМИ», то эта «западная» религия происходит с Востока [IV: 906]; 2) эволюция христианства на Западе в форме католицизма на основе трактовок отцов Церкви привела к искажению сути учения Христа и на Востоке, и на Западе и к множеству противоречий [I: 191—194]. Указание на восточное происхождение христианства снимает религиозное противопоставление Востока и Запада, при желании вполне способных вести диалог о духовных смыслах.

В области культуры Раммохан высоко оценивает влияние западного научного знания и системы современного образования на Востоке и связывает будущее своей страны с их усвоением и распространением. Он видит причину прогресса Запада во всех сферах жизни общества в развитии наук и образования и с ними связывает перспективы преодоления отживших традиций и социальных зол в индийском обществе и динамические позитивные современные изменения в образе жизни со-

⁴ Обозначение отождествлённого с внутренними колониями Российской империи обширного региона от р. Днепр в Восточной Европе до Японского моря как Tartaria/Tartary время от времени встречается в европейских языках, в том числе в английском, из которого его позаимствовал Раммохан Рай.

отечественников. В высокой оценке культурного влияния Запада обозначается установка Раммохана на полезность и важность усвоения обществом Востока лучшего из духовного наследия Европы — для дальнейшего развития. Эта установка развивается в трудах по экономическим и политическим проблемам — уже в Англии.

В экономике Раммохан связывает с европейским влиянием улучшение техники и производительности сельского хозяйства и развитие системы торговли, поэтому он убеждён, что следует поощрять без ограничений поселение в Индии «образованных лиц, обладающих способностями и капиталом» из Европы [II: 316, 320]. Имея собственный успешный опыт предпринимательства, Раммохан однозначно является сторонником развития рыночной экономики в Индии.

Социальное влияние взаимодействия с Западом представляется Раммохану также позитивным. Он признаёт, что индусы и мусульмане Индии не обладают такими достижениями, которыми пользуются европейцы в целом [III: 559], однако общение с ними будет способствовать (и уже способствует) избавлению сознания местного населения от суеверий и предрассудков, «ввергающих большую часть индийского народа в социальные и внутрисемейные неудобства и удерживающих от полезных усилий» [III: 315], а также защите от угнетения и злоупотребления со стороны вышестоящих местных и колониальных властей и соблюдению гражданских прав. Но философ всегда реалистически смотрит на жизнь и отмечает возможные отрицательные следствия этого взаимодействия — вероятность возникновения конфликтов из-за столкновения интересов и предрассудков — расовых, религиозных, национальных, а также привилегий, которые колониальная власть предоставляет европейцам. Предотвратить эти конфликты способно, по мысли Раммохана, обеспечение равных прав для обеих сторон и поощрение въезда в Индию на жительство «только представителям высокообразованных классов Европы» («сейчас такие личности очень редко встречаются в Индии») [Roy 1982. II: 317].

В политической сфере самым импонирующим Раммохану принципом Запада является свобода — в этом укоренены глубокие симпатии философа к освободительным движениям и революциям в Европе и Америке. Благодаря британцам Индия познакомилась с современными политико-правовыми институтами и получила ряд гражданских прав для своего населения. Теперь индийцы обладают «такими привилегиями, которые их предки никогда не ожидали обрести — даже при Индусских Правителях» [Roy 1982. II: 446]. Несмотря на практические недостатки и нарушения в колониальном управлении в этой области (в частности, соединение законодательной и судебной власти) Раммохан оценивает влияние Запада как безусловно полезное для Индии.

Перечисленные измерения отношений Востока (в лице Индии) и Запада у Раммохана существуют в истории — обращены в будущее,

поскольку, во-первых, само вступление во взаимодействие с Западом цивилизации с долгой историей и развитой культурой есть процесс во времени, а во-вторых, оно создаёт условие развития в современности, открывает перспективу будущего прогресса. Раммохан неоднократно говорит о будущей независимости Индии — когда она выйдет «на уровень других больших стран Европы» [II: 317]. В целом же Раммохан убеждён в том, что от Европы/Запада резонно можно ожидать помощи странам Востока в продвижении научного, технологического и политического знания и что «рано или поздно они (народы Европы. — Т. С.) преуспеют в просвещении и распространении цивилизации (civilizing) окружающих наций Азии» [II: 317]. При этом Раммохан не говорит об утрате социокультурной самобытности народами Востока; напротив, на индийском примере он отстаивает достоинства индигенной культуры и показывает, что её смыслы/ценности вполне могут способствовать усвоению нового и межкультурному синтезу. И получается, что усвоение лучшего из достижений Запада и синтез его с лучшим в наследии своей цивилизации — таково решение проблемы «Восток — Запад» Раммоханом Раем.

Во время пребывания Раммохана в Англии, когда британские парламентарии обратились к нему за оценками состояния систем колониального управления, он создал текст, в котором представил своё обобщённое видение истории — её эволюции как «большого общества» в историческом времени.

В феврале 1831 г. правящий в Британии кабинет министров-вигов назначил Избранный комитет для всестороннего анализа деятельности Ост-Индской компании перед очередным возобновлением её Хартии. В июне того же года в Комитете решили пригласить для консультаций Раммохана Рая, который вместо этого 19 августа прислал подробные ответы на поставленные перед ним вопросы. На рассмотрение Парламента и его Избранного комитета реформатор представил три документа: «Ответы на вопросы о состоянии судебной системы Индии», «Ответы на вопросы о состоянии системы налогообложения» и «Дополнительные вопросы о состоянии народа Индии» (сентябрь 1831 г.). Впоследствии для Комитета Раммохан написал обзор преимуществ и отрицательных следствий поселения в Индии европейцев.

Документам и обзору Раммохан предпослал «Предварительные замечания. Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии». Этот текст, лаконичный, написанный большей частью языком официального документа, можно расценить как символ начала трансформации исторического сознания в Индии (см.: [Скороходова 2009]). Прежде всего в «Кратком очерке» происходит *рождение идеи индийской истории*. Уже в его названии заявлены две, а при внимательном рассмотрении — три идеи: собственно *идея Индии*, идея ограничен-

ного определёнными рубежами пространства (субконтинент) и идея истории Индии.

«Индия сама по себе — это целый мир, она представляет собой общество не меньшей величины, чем наше западное, — писал британский историк и культуролог А. Дж. Тойнби. — И в то же время это единственное значительное незападное общество, которое не просто подверглось нападению, но было захвачено и разграблено силой западного оружия, и не только захвачено, но надолго осталось под властью западных правителей» [Тойнби 1996: 170]. Действительно, «большое общество» Индии — это масштабный субконтинент, по разнообразию народов и регионов, культур и верований не уступающий другому подобному субконтиненту — Европе. В отечественной индологии подробно показано, что «на протяжении всего доколониального периода истории индийцы не воспринимали свой субконтинент как единое целое и не выработали, при всём языковом богатстве, даже названия, аналогичного современному понятию „Индия“» [Ванина 2000: 21], хотя жители определённых регионов и были привязаны к своим землям (независимо от конфессиональной принадлежности) и хорошо различали «своих» и «чужих» [Там же: 58—76], а между областями существовали разного рода взаимодействия и связи — от религиозных движений до политических объединений. Создание Британской Индийской империи, растянувшееся почти на сто лет, стало *de facto* (а формально-юридически — исключая около 600 княжеств, признававших британского монарха своим сюзереном) объединением в политическое целое всего субконтинента под названием «Индия». В восприятии же иностранцев Индия также не была единым целым; как восточные, так и западные путешественники называют её земли Индиями — в том числе и британцы (XIX в.) [Ванина 2007: 61].

Раммохан называет субконтинент Индией, использует слово «индийцы» (вариант «народ Индии») для обозначения его населения и имеет в виду и индусов, и мусульман (см.: [II: 295—298]). Этим понятием, воспринятым преимущественно от британских властей и ориенталистов, он объединяет *пространство*, отделённое от других подобных пространств естественными границами и характеризующееся *культурными* особенностями, и *историю* этого пространства от древности до современного положения.

Очерк начинается с описания границ и естественных регионов Индии и сложившегося в древности деления «Бхаратварши» (букв.: «Земля потомков Бхараты») на «культурную и священную», «культурную» и области *млеच्छа* (варваров). Затем Раммохан кратко рисует мусульманское правление в Индии, говорит о переходе южных, восточных и западных земель под власть Ост-Индской компании и об особенностях становления правления британцев и завершает очерк о своих позитивных впечатлениях от Европы и устремлениях не связан-

ными, на первый взгляд, с предшествующим содержанием замечаниями личного плана. Два смысловых раздела — о социокультурном пространстве и ходе его истории — подчеркнута «объективны», в отличие от третьего (заключительного), где личность автора и его отношение к Европе выходят на первый план.

Содержание трёх разделов вполне схематичное, больше похожее на эскиз, чем на очерк-описание, окажется объёмным и сложным, если учесть контекст его создания и личность автора. Тогда за каждым разделом и структурной единицей «Краткого очерка» обнаружатся значения и смыслы, уже артикулированные в *предшествующих* этому тексту работах Раммохана Рая. Из смыслов и вырастает идея индийской истории.

Естественные границы Индии — это природное условие бытия её населения как народа, общности, общества и субконтинента. Петербургский индолог М. Ф. Альбедиль справедливо замечает, что природа диктует «свои законы истории, типу культуры и типу личности» и сравнивает в этом смысле Индию с Россией, которая, по словам П. Я. Чадаева, есть «факт географический», и он «властно господствует над нашим историческим движением». В значительной степени «фактом географическим» является и Индия: «жизнь людей и жизнь природы соединялась в ней множеством тонких и сложных связей» [Альбедиль 2005: 24]. Раммохан в «Кратком очерке» подробно останавливается на географических границах субконтинента и на внутренних межрегиональных границах, дробящих структуру индийских земель и затрудняющих взаимодействие между их народами.

Индия для Раммохана является в первую очередь особым духовно-культурным пространством, которое организовано общими религиозными верованиями, их культовым воплощением и священным языком:

Обширные пространства этой империи (empire)⁵ ранее управлялись различными самостоятельными князьями, которые хотя и были независимы и враждебны друг другу, придерживались сходных религиозных принципов, в целом соблюдали общепризнанные ритуалы и церемонии, обучались на санскритском языке — более или менее строгом [I: 231].

Духовный мир Индии, особым образом предопределённый её географией, есть определяющий смысл её бытия и движения во времени.

Вера, традиции и язык конституируют духовное единство субконтинента, которое претерпевает в истории испытания, поскольку поли-

⁵ Раммохан употребляет слово «империя» для обозначения Индии ещё до появления названия «Британская Индийская империя» после установления коронного правления в 1858 г.; смысловая нагрузка слова по контексту оказывается не политической, а философской: Индия как «империя духа», объединённая «общими религиозными принципами», т. е. верой, *дхармой*.

тически и социально-структурно Индия не склонна к созданию крупных сообществ:

Вследствие увеличивающихся разделений и субподразделений этой земли на отдельные и независимые царства, находящиеся под властью многочисленных царей, враждующих друг с другом, а также из-за постоянного возникновения обширного количества каст и сект, ломающих самую структуру социального и политического единства страны (или, точнее говоря, её частей, смежных с иностранными землями), она в разные периоды подвергалась вторжениям и попадала во временное подчинение иностранным правителям, прославившимся своим могуществом и честолюбием [I: 232—233].

Древний период индийской истории Раммохан, по сути, не показывает как *историю*: она выглядит постоянным процессом дробления и разобщения. Он даже не упоминает периоды крупных империй (Маурья (320—185 до н. э.), Гупта (320—497 н. э.)), когда индийские земли объединялись под властью сильных династий, — думается, по причине не только малой их изученности, но и желания подчеркнуть, как дробление социальной и политической структуры подрывало духовно-культурные основы жизни и *разобщало* население, делало даже соседствующие области чужими друг другу⁶. Неудивительно, что краткое определение Индии как «страны, в которой понятие патриотизма никогда не возникало» [I: 233] — это беспощадный вердикт Раммохана соотечественникам, замкнутым на самих себе и безразличных к Другому — даже своему, не говоря уже об иных странах и регионах. Социальный смысл этой части «Краткого очерка» в том, что общий духовный мир Древней Индии не породил социального единства в виде солидарности общностей и культурных кругов; напротив, дробность социальной структуры и политического пространства Индии делала её уязвимой как изнутри (для бесчисленных междоусобиц), так и извне.

В «Кратком очерке» индийская история дана в обобщённом виде, схематически — детали и подробности, как отмечает сам Раммохан, «вполне далеки от цели, которую я имею в виду в настоящий момент» [I: 234]. Но уже по отсылке к «современным историям Индии» очевидно, что философ был знаком со всеми доступными ему трудами английских и французских авторов, посвящёнными этому предмету.

Ш. Дашгупто подчёркивает, что ориентальные исследования начались в Индии ещё до губернаторства У. Хейстингса, и называет две работы: «Интересные исторические события, относящиеся к Провинциям Бенгалии и Империи Индостана» (1767) Джона Зефании Холуэл-

⁶ В индийских языках это разграничение-разделение отражено довольно чётко: *deśī* — житель нашей земли, «свой»; *videśī* — житель соседней земли, «не свой», *pardeśī* — чужой, чужеземец.

ла и «История Хиндустана» Александра Доу ⁷ (1768) [Dasgupta 2011: 23]. К последнему труду, представляющему собой перевод труда индийского мусульманского историка Фаришты (1560—1620), отсылает читателей и Раммохан. Кроме того, автор «Краткого очерка» упоминает двухтомный труд Джона Брюса «Анналы Ост-Индской компании: от основания Хартией королевы Елизаветы в 1600 г. до союза Лондона и Английских Ост-Индских компаний 1707—1708 гг.» (1810); «Историческое и хронологическое описание происхождения коммерции от ранних свидетельств до настоящего времени, содержащее историю общих коммерческих интересов Британской Империи» (1762) Адама Андерсона; «Дневник миссии в Могольской империи» Томаса Роу; «Историю двух Индий» (1770) Т. Г. Рейналя; «Исторические фрагменты о Могольской империи, Мараттах и английских интересах в Индостане с 1659 года» (1781) Роберта Орма; «Воспоминания о Центральной Индии» (1823) и «Политическую историю Индии с 1784 по 1823 г.» (1823) Джона Малколма, а также знаменитую «Историю Британской Индии» Джеймса Милля ⁸. Последний трёхтомный труд требует осо-

⁷ Доу Александр (1735—1779) — офицер Ост-Индской компании, учёный-ориенталист, которому, помимо «Истории Индостана, переведённой с персидского и написанной Фариштой» (1768, «History of Hindostan, translated from the Persian of Ferishta»), принадлежат труды об истории Могольской империи — «Происхождение и природа деспотизма в Хиндустане» («On the Origin and Nature of Despotism in Hindostan») и «Исследование состояния Бенгалии» («An Enquiry into the State of Bengal»).

⁸ Брюс Джон (1754—1826) — секретарь Лондонского Контрольного совета. Андерсон Адам (1692 (1693?) —1765) — шотландский экономист. Роу Томас (1581—1644) — английский политик периода царствований Елизаветы и Карла I; в 1615—1618 гг. был послом при дворе могольского императора Джахангира, у которого добился привилегий для основания английской фактории в Сурате. Его «Дневник» — важный исторический источник. Рейналь Томас Гийом (1713—1796) — французский учёный и писатель эпохи Просвещения. Орт Роберт (1728—1801) — служащий Ост-Индской компании, историк. Его «Исторические фрагменты о Могольской империи...» были изданы в дополнение к большому труду «История военных операций Британской нации в Индостане с 1745 года» (1763—1778, 3 т.). Малколм Джон (1769—1833) — государственный деятель и историк, почётный доктор Оксфордского университета. Занимал крупные посты в Ост-Индской компании. Впоследствии написал ряд ценных трудов по истории Индии. Милль Джеймс (1773—1836) — шотландский философ-утилитарист, один из отцов классической политэкономии, историк. Работал в лондонской штаб-квартире Ост-Индской компании и в Индии никогда не бывал. Его «История Британской Индии» («The History of British India», 1818, 3 т.) стала настольной книгой теоретиков имперской колониальной политики. Книга Милля носит скорее обобщающий, нежели эмпирико-описательный характер, за что многократно подвергалась критике индийскими мыслителями

бого упоминания, т. к. деление истории Индии на периоды повторяет общую схему Милля.

Находясь под влиянием утилитаризма Джереми Бентама (1748—1832), «Милль был более чем его последователем. Он стал интерпретатором и комментатором Бентама» [Dasgupta 2012: 33]. Польза как действие по продвижению счастья и уменьшению несчастья (pain — ‘страдание’), проповеданное Бентамом, составила основание подхода Милля к исследованию и оценке истории Индии. «Утилитаризм Милля был исходным пунктом в его оценке и суждении об индийской культуре и истории. Основание „всех усовершенствований в условиях человеческой жизни“, как он указывает в своей *Истории*, — это знание о том, как повысить „человеческое удовольствие“ и преуменьшить „человеческое страдание“. Согласно этому можно судить о качестве и степени состояния народа в цивилизации» [Dasgupta 2012: 34]. Идея содействия счастью и уменьшения страдания близка и Раммохану — и как собственная, и как высказанная западными мыслителями, включая Бентама, с которым индийский реформатор обменялся письмами, находясь в Лондоне. Джеймс Милль, прилагая эту идею к истории Индии, пришёл к заключению, что индусы не смогли продвинуться в истории от «грубого состояния» к новым, более развитым стадиям. В памятниках литературы Древней Индии он не находит фиксации исторических событий, состояние индусов в середине I тысячелетия до н. э. сравнивал с состоянием друидов в Британии, находя в них обоих «поразительное сходство достижений и характера». «...Милль замечает, что народ может обладать богатой драматической традицией и одновременно выказывать мало уважения к прогрессу знания. На взгляд Милля, Индия потерпела провал в этой области. Его примеры включают историописание — литература индусов не открывает никаких исторических обзоров, кроме созданных мифологами и поэтами» [Ibid.: 35].

Книга Милля предлагала вполне простую концепцию истории Индии: индусский (древний), средневековый (мусульманский) периоды — не что иное, как однообразное чередование варваров-тиранов, опирающихся на «чудовищные предрассудки и суеверия»; все добританские периоды — это «тёмные века», хотя при мусульманах и был сделан незначительный шаг в развитии. Подлинная история Индии начинается только благодаря приходу англичан⁹. Ш. Дашгупта отмечает, что концепция Милля была прямо противоположна концепции

от младших современников Раммохана Рая до экономиста, нобелевского лауреата Амартии Сена (р. 1933).

⁹ Такая трактовка уже в 1820-х гг. вызвала критику молодых калькуттских интеллектуалов; Кашипрошад Г'хош аргументированно опроверг рассуждения Милля о чередовании «варваров-тиранов» и об индусах-«невежественных варварах» (см.: [Korff 1969: 263—264; Скороходова 2012: 191—192]).

«Индийского золотого века» в древности, которую создали ориенталисты — «...в „Истории Британской Индии“ Джеймса Милля мы находим... концепцию индийского прошлого как „грубого“, „необработанного“, „простого“, „некультурного“ — это самые любимые слова Милля» [Dasgupta 2012: 36].

Сама идея индийской истории у Раммохана Рая выступает контраргументом Миллю и — шире — ряду европейских мыслителей, убеждённых в том, что у Индии нет истории. Из этого *опровержения* европейского восприятия её истории выросла традиция индийской историографии XIX—XXI вв. «Краткий очерк» предлагает представление, отличное и от концепции «золотого века», и от представлений Милля. Если в практике реформаторства, обращаясь к текстам древности, Раммохан повторяет по смыслу ориентальную идею «золотого века» индийской культуры, когда представляет их предписания как духовный, моральный, социальный и правовой *идеал*, то в «Очерке» нет и намёка на «золотой век». Идее Милля у Раммохана противостоит деление индийского субконтинента на «культурную» (the civilized) и «варварскую» области — согласно «священным текстам брахманов». Так, мыслитель предлагает европейцам учесть не столько «внешнее» представление о древности, сколько момент «самоопределения», данного в брахманической литературе, — осознание своих областей как цивилизованных (культурных/священных) и осознание отличия народов, живущих за соответствующими пределами областей на территории Индостана. Неоднородность культурная и социальная, различия в эволюции областей и народов — тот подразумеваемый смысл представлений Раммохана об индийской древности, который выступает на фоне двух «внешних» противостоящих друг другу взглядов на неё.

В отличие от периодизации Милля, Раммохан делит историю Индии на *два* периода — древний, содержанием которого оказались дифференциация и разобщение, и эпоху завоевания — подчинения мусульманским, а затем британским правителям всё больших областей субконтинента.

Раммохан обращает внимание на политическую историю — т. к. документы, следующие после очерка, посвящены политике Ост-Индской компании в Индии. С мусульманского и особенно британского завоевания обозначается проблема *политической организации* управления Индией: мусульманские династии были склонны к неограниченной власти, и по мере упадка государства «чаще руководствовались своим личным благополучием, нежели благосостоянием государства» [I: 233], а британцы, несмотря на злоупотребления властью и смешанную систему управления («европейско-азиатскую»), стремятся к рациональному осуществлению власти над индийскими владениями, приближая её «к институтам, существующим в Англии» [I: 236]. Со времени борьбы за свободу прессы Раммохан Рай показал себя стой-

ким сторонником конституционно-правового порядка и политических свобод, принципа строгого разделения властей и «просвещённого правления», и потому его позиция в «Кратком очерке» вполне взвешенна: «сомнительный характер средств, которыми были получены её (Англии. — *Т. С.*) приобретения и осуществлены завоевания» [I: 234], очевиден, но институциональные и административные нововведения вполне могут обернуться социально-политическими преимуществами для субконтинента.

В «Кратком очерке» мыслитель говорит только о современной ситуации, но никак не о будущих перспективах Индии. Как и Дж. Милль, Раммохан использует метод сравнения, однако если первый без устали доказывал, насколько индийцы ниже европейцев по развитию религии, философии, искусства управления государством, права, искусств, производства, то индийский философ сопоставляет состояние своего общества и с динамикой истории Европы. Восхищение Раммохана развитием в ней наук, знания, культуры и политики, а также интерес к нравам и обычаям, «добродетелям и выдающимся качествам женщин» [I: 236]¹⁰ — это указание на состояние общества, которого Раммохан желал бы для Индии, — её динамичное развитие в мире. Через неявное сопоставление (без сравнения) Индии и Европы, двух субконтинентов, Других по отношению друг к другу миров философ указывает на культурно-просветительский смысл текущей истории своей страны, управляемой британцами, и смысл её будущей истории: понимать и осваивать Другое — культуру, науку, литературу, духовные традиции, этику, институты, чтобы восстановить прежнее духовное единство, социально и политически интегрировать раздробленное и разобщённое население и сделать это через диалог с окружающим миром, через понимание самих себя в этом диалоге. Ранее, в 1823 г., в Петиции в защиту свободы печати Раммохан Рай отмечал:

...При власти этой нации (британской. — *Т. С.*) будут произведены как духовные, так и социальные усовершенствования, и жизнь, религия и имущество местного населения будут под защитой [II: 439].

Вместе с тем он предвидел историческую перспективу независимости Индии. Понимание того, что его страна потенциально может выйти на уровень развития, сопоставимый с европейским, является для Раммохана решающим аргументом в пользу оптимистического видения её перспектив — на пути, с одной стороны, усвоения нового, современного в сфере социальных отношений, политики, культуры, с другой же — сохранения, а если потребуется, и возрождения духовной

¹⁰ Последнее особенно показательно в свете глубокой озабоченности Раммохана Рая положением женщин в Индии и его социально-реформаторской деятельностью, касающейся прав женщин на жизнь и имущество.

традиции и культуры вместе с критическим отношением к общепринятым установлениям и институтам, перестающим отвечать требованиям современности.

«Краткий очерк» Раммохана об истории Индии — символ утверждения нового для индийцев представления об истории как эволюции общества во времени. Он опирается на традиционный для регионов Индии векторный (линейный) подход к моделированию исторического времени¹¹, но мыслит *обо всей Индии* — субконтиненте, географически объединяющем разные «страны» и «районы» в качестве «большого общества», *имеющего историю*. От традиционных циклических представлений об истории как регрессивном упадке *дхармы* не осталось и следа; нет у Раммохана и фрагментированного отождествления истории Бенгалии с историей всей Индии¹². Влияние европейского прогрессистского историзма и британских ориентальных исследований побуждает Раммохана критически смотреть на прошлое своей страны и благодаря этому наметить тему исторического своеобразия Индии (дробность социальной и политической организации, уязвимость перед внешними завоеваниями, недостаток патриотизма и солидарности), а также показать *самое* возможное развитие прогресса как *развития во времени*. Намечается у него и тема возрождения страны как ближайшей цели индийской истории (в этом он апеллирует не только к соотечественникам, но и к британцам, которые могут способствовать этому своей «просвещённой» политикой); а также — тема социокультурного единства страны.

В целом идея индийской истории, заложенная в «Кратком очерке», складывается у Раммохана из следующих положений. В историческом времени Индия движется из древности в современность, в которую её вовлекает британское завоевание и начинающийся диалог с Западом. Общий ход её истории выглядит в очерке Раммохана как своеобразное испытание и преодоление. Пространственные границы, вражда правителей и социальные перегородки («касты и секты») не способствовали развитию межрегионального взаимодействия, солидарности и чувства патриотизма, и поэтому разобщённые земли в конце концов стали добычей сначала мусульманских завоевателей, затем британских колонизаторов. Это *испытание* иностранным правлением, особенно правлением Ост-Индской компании, тем не менее объединяет страны и регионы извне, чем косвенно создаёт условия для *преодоления* разоб-

¹¹ У традиционных авторов, фиксировавших исторические события, история была историей правления отдельных раджей или региональных династий, подобно кашмирской исторической хронике в стихах «Раджатарангини» («Реска царей») (завершена в 1147—1148 гг. поэтом Калханой).

¹² Внимание к государству Ранджита Сингха на Северо-Западе Индии — показательный признак восприятия субконтинента Раммоханом Раем.

щённости и для взаимодействия регионов Индии. Однако собственно преодоление, судя по тексту и контексту его создания, лежит в сфере, во-первых, преодоления культурного эксклюзивизма индийских брахманских элит в отношении разных групп, особенно социальных низов, преодоления кастовых ограничений и предрассудков, невежества населения, гендерного неравенства, а также преодоления произвола власти и бесправия основной массы населения, а во-вторых, на пути освоения и развития институтов и достижений европейской цивилизации (прежде всего в сфере просвещения и политики). И лишь после этого, в отдалённой перспективе, будет возможно возвращение Индии независимости.

Это философское рождение идеи индийской истории — обобщённой, включённой во всемирно-исторический процесс — вскоре нашло продолжение и подтверждение в интеллектуальных исканиях бенгальских элит. Меньше десятилетия после создания «Краткого очерка» оставалось до первых исторических штудий группы учеников Г. В. Л. Дерозии (младобенгальцев) в рамках «Общества содействия приобретению всеобщих знаний» (1838—1842) (см.: [Скороходова 2012: 180—205]), последовавших призыву Кришномохана Банерджи изучать историю своей страны, а также — до эпохального выступления Сурендронатха Банерджи «Исследование индийской истории» (1876), где само изучение истории страны обозначено как условие возрождения Индии (см.: [Банерджи 2012]).

Британское завоевание и правление стало особым рубежом, потребовавшим от новых индийских интеллектуальных элит оглянуться на своё прошлое, чтобы истолковать настоящее. В этом смысле первый взгляд оказавшегося в метрополии индеец на свою родину явился символической точкой отсчёта становления исторического сознания Бенгальского Ренессанса и в целом современной Индии.

* * *

В социально-философском смысле Раммохан находится в начале пути становления индийской философии истории, которую постепенно станут вырабатывать его соотечественники. При этом на уровне смыслов, явленных в его трудах, ему удалось сделать революционный прорыв в понимание бытия общества во времени. Размышляя главным образом о своей стране, он обозначил новый для индийского исторического сознания и мышления подход к истории как таковой.

1. История обществ, объединённых общими духовными и культурными традициями, проходит путь от древности к современности и имеет перспективу, даже если в ходе истории были периоды упадка, а в настоящем состояние социальной жизни неблагоприятно для народов. Перспектива истории связана с умением обществ преодолевать

актуальные проблемы, в том числе — опираясь на положительный опыт других и развивая собственный потенциал духа и культуры.

2. Неоднородное и многообразное развитие обществ и стран Востока и Запада в истории не отменяет их человеческой глубинной общности, которая обнаруживается во взаимодействии и диалоге. При этом опыт развития одних значим и необходим для других, учитывая потребности обществ в обновлении, преодолении наличных проблем в разных сферах, а также в перспективе дальнейшего прогресса.

3. Путь восточных обществ в современность лежит через сложное и неоднозначное взаимодействие с западными странами, достигшими высокой степени развития институтов, науки, техники и культуры. Но это не отменяет исторического наследия и достижений Востока, обладающего собственным культурным потенциалом для пробуждения и развития.

История, осознанная как прогрессивная динамика общества во времени, не оставляла места традиционному смирению перед регрессом дхармы — морали, духа и нравов в «век Кали». Раммохан и в теории, и в практике, и личным примером утвердил для общества императив преодоления, совершенствования и развития в текущий период и на будущее.

3. Истоки социологического анализа: институты и социальная структура

...Его война против сати была войной в интересах прав женщин. Его страстные доказательства прав женщин на наследование имущества были кампанией в интересах женщин. ...Раммохан был феминистом среди мужчин.

Шуброто Даигутто

Раджа с его учёностью и культурой... постоянно сочетал мысль с действием для постоянного блага его современников и грядущих поколений.

У. С. Аркуорт

Социально-философский подход Раммохана Рая к общественной жизни вместе с его реформаторскими устремлениями и действиями создал благоприятную духовную, теоретическую и эмпирическую почву не только для дальнейших социально-реформаторских движений и трансформаций в обществе, вовлечённом в процессы модернизации, но и для развития социогуманитарного знания и науки в Индии. С трудами Раммохана вполне обоснованно можно связывать начало в

Индии таких наук, как история, экономика, политология и социология — в плане научного познания собственной страны индийцами.

В контексте развития социальной мысли Раммохан действительно, как об этом было сказано в начале настоящей главы, стоит у истоков социологического анализа индийской реальности — конкретных проблем, которые вместе и в соотнесении друг с другом проливают свет на состояние и перспективы развития общества. Раммохан, а вслед за ним и другие бенгальские интеллектуалы на субъективном уровне не принимают традиционную социальную систему — их внутренний настрой хорошо описывает одна из сформулированных Ж.-Б. Дюрозелем закономерностей: из-за того, что общность структурно стабильна, часть её членов испытывает чувство «невыносимости» — при этом индивиды готовы даже рисковать жизнью во имя изменений [Duroselle 1982: 313]. Это состояние «невыносимости» затем выливается в разные формы — от реформ до революций. У бенгальцев оно проявилось в формах критического анализа реальности и разнообразных движений за социальные преобразования. При этом «бенгальцы поднимали вопросы и проблемы общеиндийского масштаба, и сходные процессы происходили в Бомбее, Мадрасе и других городах и регионах Индии» [Indian Sociology 1986: 118]. Критический анализ реальности объективирует противоречия и делает их, с одной стороны, предметом общественного внимания, с другой — предметом исследования.

Раммохан формирует основы индийской социологии, анализируя институты, социальную структуру и присущие им проблемы и противоречия. Как правило, мотивом их рассмотрения оказывается либо реформаторская практика (как в случае с трактатами против сати и о праве женщин на имущество), либо обращение колониальных властей к нему как знатоку вопроса. В обоих случаях хорошо видно, что за всеми умозаключениями и обобщениями скрывается пристальное наблюдение Раммохана за эмпирией индийской социальной жизни, а все его объяснения строятся на теоретическом видении общества, начиная с представлений об идеале и ценностях и завершая пониманием проблемности жизни общества и неоднозначности роли в них традиций. В свою очередь, теоретическое видение общества во многом есть результат влияния на бенгальского реформатора европейского рационализма и философии Просвещения, однако оно прошло через его внутренний социальный опыт и синтез с восточными компонентами его мысли. Именно синтез в теоретических позициях Раммохана определил универсализм в подходе к общественным проблемам, критическое отношение к традиционному обществу и не менее критическое — к современной ему ситуации воздвижения новых институтов и структур в традиционном мире. Раммохан-гуманист не приемлет все формы традиционных отношений и порядков, отводящие человеку строго определённые роли с жёстким набором предписанных обязанностей, не

оставляющим простора для личного самоопределения, попирающим «естественные права». Одновременно все дефекты новых административных и политико-правовых отношений в колониальной Индии — экономическое отчуждение, социальная несправедливость, неравенство прав, дискриминация по цвету кожи и вероисповеданию и т. п. — подвергаются столь же нелицеприятной критике, поскольку, опять же, Раммохану известны *европейские идеальные представления* о внедряемых в Индии современных институтах.

В трудах Раммохана социологическая мысль развивается и на теоретическом, и на эмпирическом уровнях. Индийское общество было интереснейшим объектом социологического анализа и потому — благоприятной почвой развития социологии от эмпирии к теории. Раммохан пишет в личном письме (1828):

...Я с сожалением констатирую, что существующая система религии, которой придерживаются Индусы, плохо рассчитана на продвижение их политических интересов. Различия по кастам, вводящие бесчисленные разделения и субподразделения среди них, всецело лишили их патриотического чувства, а многочисленные религиозные ритуалы и церемонии и законы очищения полностью сделали их неспособными к осуществлению любой инициативы. <...> Необходимы, я думаю, изменения в их религии, по меньшей мере ради их политической пользы и социального благополучия (comfort) [Roy 1982. IV: 929—930].

Здесь Раммохан обозначает взаимосвязь всех сторон общественной жизни на примере индуистской общины — религиозной (традиция, этика и направляемое ею поведение), социальной (кастовая система), политической (зависимость от иностранной колониальной власти и отсутствие инициативы) — и невозможность сохранения сложившейся ситуации, исходя из интересов блага общества, по сути, неосознанных, но не отменяемых в перспективе.

А на теоретическом уровне Раммохан усвоил и осмыслил идеи, обусловившие возникновение европейской социологической мысли: векторный историзм и идеи прогресса, идею ведущей роли разума и науки в развитии общества, представления о «естественном социальном устройстве» и гражданском обществе.

Диапазон тем, имеющих социологическое измерение либо так или иначе касающихся социальных вопросов, у Раммохана достаточно широк, и при первом приближении их можно разделить на две условные группы: 1) темы, касающиеся институтов и отношений, которые ими упорядочены; 2) темы, отражающие разные измерения социальной структуры и отношений в ней.

Институты в трудах Раммохана представляют особую разновидность социальных порядков, призванных содействовать благу людей и/или ограничивать их намерения и действия, происходящие из чувств-

венных и низменных сторон человеческой природы. На появление этой мысли в «Даре» указал А. Д. Пант: «...в человеческой природе есть также элементы жадности и агрессии... Чтобы контролировать агрессивные аспекты человеческой природы и оберегать общество, люди изобрели религию и создали правительство» [Pant 1988: 144].

Хронологически первым институтом, на который Раммохан обратил внимание, была *религия*. Выше подробно говорилось о религиозной и философской интерпретациях этого института, понимаемого как созданный благодаря усилиям людей, формирующих некоторую традицию веры. Здесь же отметим, что в социологическом плане Раммохан обосновал рационалистический сравнительный анализ религий и рассмотрение их в исторической эволюции — от зарождения до современного состояния, во всех противоречивых изменениях их установлений и форм. Он выявил объединяющий и конфликтный потенциал религий, а также роль авторитета религиозных лидеров и священства в организации верующих и вместе с тем — в противопоставлении другим общинам и манипулировании массами. Однако в работах о религии её социологическое измерение не находится на первом плане.

Социологическое объяснение общественных проблем у Раммохана возникает в трудах, касающихся положения и прав женщин — и здесь затронуты основные институты, в которых так или иначе упорядочены отношения женщин и мужчин в традиционном обществе — *брак, семья, образование, право*. Д. Корф справедливо заметил: «Стоит только прочесть работы Раммохана о социальных реформах, чтобы осознать, что большинство из них относится к тому или иному аспекту негуманного отношения мужчин к женщинам... Заключение очевидно: только освобождением женщин и признанием в них человеческого достоинства индийское общество сможет освободиться от социальной стагнации» [Korff 1975: 37]. Иными словами, индийская социология начинается как социология гендерная, имеющая общесоциетальное значение как социология традиционного общества.

Первые критические замечания о нарушении социальных установлений индуистских законодательных сборников — разумеется, при попустительстве брахманов — появились у Раммохана в трудах об индуизме. Во «Вторичной защите монотеистической системы Вед» он осуждает принуждение вдовы к сати «современными брахманами» и «продажу девочек под видом заключения брака, практикуемую почти двумя третями всех брахманов Бенгалии и Тирхута, так же как и их последователями, повсеместно» [I: 120—121]. Ещё одно нарушение древних установлений — поправление ограничений на второй брак для мужчин при жизни первой жены:

В полном пренебрежении... этим ограничением¹³, некоторые из них женятся на тридцати или сорока женщинах — либо ради денег, получаемых за брак, либо ради удовлетворения своих животных склонностей [I: 121].

Все три указанных порока касаются брака и семьи.

Тема гендера возникла в первой «Беседе» о сати, когда Раммохан заговорил о предубеждениях, существующих у мужчин против женщин и закреплённых в обычае. Защитник сати заявляет, что общество (people) опасается, что после смерти мужа вдова собьётся с пути добродетели, а совершение сати устраняет этот страх — равно как и прижизненные (!) опасения мужа на этот счёт. В ответ Противник сначала ссылается на шастры, предусматривающие жизнь женщины под прямым контролем мужа в продолжение его жизни и косвенным — со стороны семьи его или её родной — после его смерти и обязанность правителей страны следить за исполнением этого закона. Затем он безжалостно заявляет:

...Вы ежедневно видите, как даже при жизни мужа его власть прекращается и жена остаётся одна. Один только контроль не может удерживать от дурных мыслей, слов и действий, но внушение мудрости и страха Божьего может заставить *и мужчин, и женщин воздержаться от греха* (курсив мой. — Т. С.). И шастры, и опыт показывают нам это [II: 331].

Здесь пока только намечена позиция Раммохана: традиционное патриархальное общество действительно заботится о поведении женщин и держит их «под контролем», но не обращает внимания на то, что морально и социально небезупречным может быть поведение мужчин. Во второй «Беседе» проблема описана подробно — и в социологическом ключе.

Фактическое принуждение женщин-вдов к сати указывает на предвзятое отношение к ним как заведомо склонным к удовольствиям и подверженным страстям — даже к женщинам из уважаемых (respectable) классов общества [II: 350]. Раммохан опирается на аргументы, предложенные в памфлете пандита Кашинадха Торкобагиша¹⁴, чтобы обрисовать комплекс представлений мужчин о женщинах в ин-

¹³ Раммохан называет причины для вторичной женитьбы, которые перечислили Ману и Яджнавалкья: пьянство, обман, сумасбродство, неизлечимые болезни, бесплодие, душевные болезни, постоянные оскорбления, рождение только женского потомства или проявление ненависти к мужу.

¹⁴ «Вторую беседу» Раммохан написал в ответ на памфлет этого ортодоксального брахмана под названием «Бидхойяк нишпедхак шомбад» («Беседа с запрещающим законодателем»), где опровергались доводы реформатора, изложенные в первой «Беседе».

дуистской общине и оспорить их. Общая позиция, с которой опровергается то, что современная социология называет «гендерными стереотипами», — это убеждение Раммохана, восходящее к его антропологическим воззрениям:

Определённо, всё человечество — будь то мужчины или женщины — наделено целой смесью (mixture) страстей, однако с помощью изучения Шастр и общения с сообществом уважаемых лиц эти страсти могут быть постепенно подавлены и приобретена способность получать удовольствие от более возвышенного состояния духа [II: 351].

Равенство женщин и мужчин в их человеческой сущности определяет необходимость преодоления стереотипов, порождающих социальное зло. Традиционные предписания касаются обоих полов, и действительное их поведение направляется воздержанием от низменных чувственных удовольствий, стремлением к знанию Бога и вечному блаженству, а не воздаянием «чувственными наслаждениями на небесах» [II: 351]. На этом фоне обвинение женщин — несправедливо.

Опровергая представления о женщинах, Раммохан даёт обобщённую картину их положения в традиционном обществе.

Во-первых, мужчины отрицают «превосходные качества женщин, данные им от природы», их способность приобрести эти качества; основой такого отрицания Раммохан считает меньшую по сравнению с мужчинами физическую силу и энергию. Отсюда — общее несправедливое положение женщины в индуистской общине.

Что же до более низкого качества разума (understanding), то предоставляли ли вы им надлежащие возможности для проявления их способностей? Как тогда вы можете обвинять их в недостатке разума? Если после обучения знаниям и мудрости лицо не может постичь и запомнить то, чему его научили, мы можем считать его несовершенным (deficient), но поскольку вы держите женщин вообще вне образования и знаний, то, следовательно, вы не можете по справедливости судить об их «более низких качествах»¹⁵ [II: 360—361].

¹⁵ В традиционном обществе Бенгалии и среди индуистов, и среди мусульман было распространено стойкое предубеждение против образования и грамотности женщин; считалось, что умение читать и писать — причина раннего вдовства вскоре после заключения брака, а также склонности к интриганству [Dasgupta 2011: 291—292]. Уильям Адам в отчёте об образовании в Бенгалии в 1835—1838 гг. писал, что на общем фоне безграмотности женщин счастливые исключения составляли дочери последователей Кришны Чайтаньи (XVI в.) — вишнуитов, которые учили своих женщин читать и писать. Приводящий этот факт в своей книге Б. З. Фаликов отмечает у них «то, что на Западе называют „признанием женских прав“»: «Конечно, женщинам-сектанткам

Хотя Раммохан и обращается к аудитории индуистской, с ортодоксальными установками, приводя примеры выдающихся женщин, которые упоминаются в древних текстах (Лилавати, Бханумати, супруга Калидасы, Майтрейи — супруга мудреца Яджнавалкьи), его объяснение устойчивого представления — социальное: «сильный пол» просто закрыл женщинам пути образования и интеллектуального развития.

Во-вторых, мужчины считают женщин «ненадёжными», недостойными доверия (trustworthiness), но сравнение говорит об обратном:

Если мы подсчитаем в каждой деревне или городе женщин, обманутых мужчинами, и мужчин, которым изменили женщины, я предполагаю, что число обманутых женщин будет в десять раз больше, чем брошенных мужчин. Мужчины в целом способны читать и писать и управлять общественными делами, с помощью этого они без труда обнародуют проступки, совершаемые женщинами, но никогда не рассматривают как преступление дурное поведение мужчин в отношении женщин [II: 361].

Перед нами именно социологическая гипотеза, доказать или опровергнуть которую можно социологическим же методом сбора данных. Но и без доказательства ясны причины представления о ненадёжности женщин — доминирование мужчин в обществе, их умение обеспечить свои интересы влиянием на людей. По мнению Раммохана, за женщинами в этой ситуации может быть признана одна вина — излишняя доверчивость, отношение к другим как столь же неспособным к двуличному поведению, как и они сами [II: 3261].

В-третьих, о «подверженности страстям» лиц обоего пола Раммохан предложил судить по брачным обычаям для них: то, что женщине предписано выходить замуж лишь однажды и сопровождать мужа всю жизнь, прямо противоположно разрешению мужчине жениться более двух и трёх раз — вплоть до десяти и более. К обвинению женщин в «подверженности страстям» примыкает другое, не менее несправедливое — в «недостатке добродетели».

Понаблюдайте, какой боли, каким унижениям, какому неуважению и каким страданиям они (женщины. — *Т. С.*) подвергаются, чтобы поддерживать свою добродетель! <...> При заключении брака жену признают половиной её мужа, но после этого с нею обращаются хуже, чем с самыми презируемыми (inferior) животными [II: 361—362].

Рисуя яркую картину положения женщин в семье, Раммохан обнажает все пороки брачно-семейных отношений в их гендерном изме-

было далеко до суфражисток, но всё же их „свободы“ бросались в глаза на фоне традиционной женской заботности» [Фаликов 1994: 161].

рении и заключает: «Все эти факты случаются ежедневно, и их невозможно отрицать» [II: 363].

Всё, что ортодоксальным оппонентам Раммохана представлялось нормой в отношениях мужчин и женщин в индуистской общине, для реформатора было вопиющей несправедливостью, выражением неравенств — положений, прав, возможностей, а также упадка в моральных представлениях, который воплощён в существующих обычаях. Более того, Раммохан не ограничивается абрисом гендерного неравноправия и подчинения — он делает их вертикальный срез, выявляя зависимость положения женщины от социального положения её семьи. Она может оказаться третируемой рабыней в любой семье — и в состоятельной, и в бедной; различия лежат в образе жизни.

У небогатых брахманов и *каастха*¹⁶ их женщины обязаны заботиться об их коровах, готовить навозное топливо. Днём они носят воду из рек или прудов, а вечером исполняют обязанности лакеев, готовя всем постели. В случае любого проступка или оплошности в исполнении этих работ их жестоко наказывают. Если же у мужа заводятся средства, он преступно позволяет себе завести любовниц, о чём прекрасно знает жена, ведь он предаётся утехам у неё на глазах, или же не видится с ней месяцами. Пока муж беден, она страдает от всяческих забот, а когда он становится богаче, её сердце тоже совершенно разбито. И только добродетель заставляет её выдерживать всю эту боль и страдания [II: 362].

Различия в страданиях женщин в разных социальных слоях лишь конкретизируют проблему и показывают общесоциетальный масштаб гендерного неравенства — и низшие и высшие классы являют одну и ту же картину дурного обращения с женщинами и их всепрощения во имя сохранения добродетели [II: 362—363].

Гендерное неравенство проявляется в обычаях, характерных для брачно-семейной сферы — здесь Раммохан говорит о явлениях, представляющих по своим следствиям *социальные* проблемы. И хотя они касаются прежде всего «высших классов», т. е. высоких каст с их изощрённым представлением о «культурном» (санскрити) образе жизни для поддержания высокого социально-ритуального статуса, в них, словно в фокусе, отражаются характеристики патриархального общества в целом.

В самом заключении брака индуистов происходит нарушение законодательных норм, предписанных авторитетными текстами; в том

¹⁶ *Ка а с т х а* — каста писцов, не относящаяся к брахманской варне, но имеющая в кастовой иерархии достаточно высокий статус и относившая себя обычно к другой высокой варне — *кишатриев* — воинов и правителей.

числе — для низших классов. И для брахманов, и для каястха их дочери и сёстры «часто превращаются в источник дохода»:

Чтобы не тратить деньги на свадьбу... они обычно получают значительные суммы и, как правило, отдают их (дочерей. — *Т. С.*) в жёны тем, кто может заплатить больше всех. Такие брахманы и каястха, как я с сожалением должен сказать, обычно выдают своих родственниц за мужчин с разнообразными физическими недостатками или измученных старостью или болезнью — просто из соображений материальной выгоды и посредством этого обрекают их либо на вдовство вскоре после замужества, либо на жалкую жизнь. Они не только *унижают сами себя таким жестоким и немужским поведением* (курсив мой. — *Т. С.*), но и полностью нарушают предписанное авторитетными текстами Ману и других законодателей... [II: 382].

Фраза, данная курсивом, говорит об одном важном смысле, который Раммохан предвосхитил как значимую тему современной индийской социологии, — об утрате важнейших гендерных характеристик мужчинами, унижающими женщин разными способами (от продажи дочерей и сестёр до низведения их на уровень прислуги в большой семье), и одновременно — об утрате личностного достоинства при жестоким обращением с ними. Говоря о немужском поведении, Раммохан первым из индийцев указал на специфическую двойственность типов характера мужчин-индуистов — внешнее подчёркивание своей мужественности в сочетании с внутренней слабостью волевых качеств в ситуациях, требующих принятия серьёзных решений¹⁷. Поднятая Раммоханом тема сохраняет актуальность по сей день — прежние традиционные стереотипы изживаются медленно, о чём говорит современный индийский социолог Руп Рекха Верма: «...Едва ли кто-нибудь обращает внимание на то, что и мужчина поставлен в невыгодное положение. Самим фактом придания женщине статуса неполноценного существа, чего-то меньшего, чем личность, мужчина приобретает облик жестокого чудовища. В результате возникают образы недо- и сверхчеловеков; в обоих случаях отсутствует личность — нормальное человеческое существо» [Верма 1993: 146]. Словно продолжая мысль Раммохана, она обращает внимание на то, что в условиях обоюдного унижения мужчины и женщины «обречены жить без достоинства, усугубляя унижение друг друга» [Там же: 156].

¹⁷ Этот тип затем будет рельефно представлен в бенгальской литературе, особенно у Шоротчондро Чоттопадхя. На эту особенность мужчин-индуистов мне в своё время указала Е. Н. Успенская; она же говорила об исключительной силе характера индийских женщин (см.: [Успенская 2010: 500—510]).

С продажей дочерей при заключении брака соотнесён другой обычай — полигамия брахманов высокого статуса¹⁸, или кулинизм.

Сколько здесь брахманов-кулинов, которые женятся десять-пятнадцать раз ради денег, чтобы затем никогда не видаться с большинством своих жён после дня свадьбы, а других посещая трижды или четырежды за всю их жизнь! Однако даже среди этих женщин большинство, даже не видя и не принимая никакой поддержки от своих мужей, живя в зависимости от своих отцов и братьев¹⁹ и страдая от нужды, продолжают хранить свою добродетель... [II: 362].

Став вдовой, жена кулина либо влачит жалкое существование в качестве рабыни других, либо совершает самоубийство — как Раммохан называет сати. Высокую статистику женских самоубийств в Бенгалии («их число в сравнении с другими британскими провинциями в Индии соотносится как 10 к 1») он объясняет «главным образом большей распространённостью многожёнства среди жителей Бенгалии и их полным пренебрежением к обеспечению благополучия их женщин» [II: 380]. В полигамии — «ужасной полигамии брахманов» Раммохан тоже видит попрание законов авторитетных мудрецов, даже для второго брака есть не больше восьми причин, но это аргумент для правоверных индуистов, которым реформатор представляет социальную проблему как забвение древних установлений; это единственно возможная на тот момент форма, в которой реформатор мог вскрыть проблему и побудить к её решению...

Проблемы при заключении брака сказываются на общем состоянии института семьи, которая в идеале является одним из сакральных институтов, организующих жизнь вокруг исполнения социальных обязанностей как духовных, а в реальности — институтом взаимной поддержки (см.: [Альбедиль 2005: 359—377]) и не менее — поддержания чистоты социального статуса.

Раммохан показывает, насколько неблагоприятной является жизнь в большой патриархальной семье Северной Индии²⁰. И неблагоприят-

¹⁸ Внутри варны брахманов, как и остальных варн, есть не только деление на джати, но и их иерархия по отношению к ритуалу в рамках общей варновой дхармы священнослужителей (см.: [Успенская 2010: 453—460]). Кулины-брахманы могли выдавать дочь только за брахмана равной с ними джати.

¹⁹ После заключения брака с брахманом-кулином его новая супруга часто оставалась в доме родителей на их содержании, тогда как новобрачный, получивший вознаграждение за женитьбу, отбывал в неизвестном направлении. Многие превращали брак в доходное предприятие, поскольку для правоверного брахмана незамужняя дочь является не просто обузой, но позором.

²⁰ Южная Индия не знала масштабного подчинения женщин из-за стойких матриархальных традиций и вместе с ними не знала детских и принудительных браков, а также затворничества (см.: [Альбедиль 2005: 376]).

чие первыми испытывают на себе женщины, которым в качестве жён «предназначено делать всю рабскую работу в доме» — от уборки до приготовления пищи на всю семью и ублажения не только мужа и свекрови, но и всех их родственников. Другой порок семейной жизни прямо следует из полигамии — «душевные страдания и постоянные ссоры» между несколькими жёнами одного мужа, в том числе из-за ревности и его жестокого обращения с одними и предпочтения других. В низших классах нередки случаи, когда муж вовлекает жену в свои неблагоприятные дела, в том числе в воровство [II: 362—363]. Особый случай — зависимость матери-вдовы от сына и невестки в большой семье из-за отсутствия у неё средств к существованию и дурное обращение сыновей со своими мачехами — другими жёнами отца. Так, о судьбе женщины после смерти главы семьи Раммохан пишет:

...Женщина, к которой вчера все остальные члены семьи относились как к единственной хозяйке дома, сегодня стала зависимой от своих сыновей и подвергается унижениям от своих невесток. Она не имеет права потратить и ничтожной суммы или распоряжаться какими-либо не особенно ценными вещами без согласия её сына или невестки, которые ещё вчера все признавали её авторитет. Жестокие сыновья часто ранят чувства зависимых от них матерей, решая семейные споры между матерями и их жёнами в пользу своих жён [II: 378].

Все вместе взятые проблемы семейных отношений представляют подобие замкнутого круга, в котором одни обычаи и манеры поведения порождают другие, столь же сомнительные этически и социально.

В социорелигиозном аспекте Раммохан привычно объясняет причины всех брачно-семейных проблем отступлением от высоких предписаний законодателей древности, но социологическое объяснение у него иное. Все «современные посягательства на древние права женщин» связаны не столько с ограничением прав, введённым законодателями более поздних периодов истории, сколько, по мысли Раммохана, с предпринятым мужчинами *фактическим* лишением дочерей, матерей семейства и вдов права на наследственное имущество. На этом фоне женщины просто предпочитают не заявлять о своих имущественных интересах или отказываются от своих прав, не в силах вести долгие судебные тяжбы. В обоих случаях проигрывают женщины, их благо оказывается в небрежении.

Решение всех вскрытых социальных проблем Раммохан видит в области правового регулирования — он предлагает защитить законом имущественные права женщин и снизить тем самым материальную зависимость от семьи и мужчин.

Но есть ещё одно решение социальных проблем, лежащее в плоскости скорее культурной, чем законодательной. Оно одновременно создаёт условия для преодоления социальных зол и по-своему преду-

преждает их, т. к. воздействует на сознание людей. Это решение — развитие образования.

Образование — институт, находящийся в поле зрения Раммохана с начала его реформаторской работы в Калькутте (см.: [Скороходова 2008б: 88—94, 187—207]). В его практике — если не учитывать того, что он писал об образовании, — сочетаются усилия по распространению современного и традиционного образования и учёности, но существуют эти усилия почти независимо друг от друга.

Одна группа действий Раммохана на ниве образования — продвижение современного научного знания и образования: участие — по крайней мере в появлении и продвижении идеи — в основании первого в Индии учебного заведения европейского типа Хинду колледжа²¹ (1817), основание Англо-индусской школы (1822), где преподавались естественные науки (в том числе механика и астрономия) и английский язык, а обучение велось на родном бенгали; создание первых учебников по географии, геометрии, астрономии на бенгали, публикации просветительских статей в бенгальском еженедельнике Раммохана «Шомбад коумуди» («Эхо в акустике», «Свойства магнита», «Поведение рыб», «Описание воздушного шара» и др.), статья, в которой реформатор доказывал правительству Бенгалии необходимость бесплатных школ для детей из бедных семей, поддержка школ, открываемых миссионерами (школы Александра Даффа²²) и др. Другая группа действий словно противопоставлена первой: основание Ведантистского колледжа (1825), где изучались санскрит, древняя санскритская литература (вместе с европейскими науками) и религия, подчёркивание

²¹ Одни авторы, начиная с С. Д. Коллет, отстаивают позицию об активном участии реформатора в основании Хинду колледжа и вынужденном отстранении его от этого начинания из-за противостояния ортодоксальных участников (см.: [Collet 1962: 35—36; Singh 1958: 126]). Другую позицию занял бенгальский историк Р. Ч. Маджумдар, считающий этот факт мифом. По мнению учёного, «брахман из Калькутты», о котором пишет Хайд Ист как об инициаторе собрания, — это Бойддоннатх Мукерджи [Majumdar 1960: 22, 26—28]. Последнее мнение оспорил Д. П. Дас в статье с говорящим названием «В защиту Раммохана Рая», где указал на его воззрения и идеи в качестве решающего аргумента в пользу деятельного участия реформатора в начинании [Das 1990]. Р. К. Дашгупта считает, что «Письмо об английском образовании» У. П. Эмхерсту — «неоспоримое свидетельство, показывающее, что Раммохан был активно связан с усилиями, которые привели к основанию этого колледжа в Калькутте» (см.: [Dasgupta 1988: 29]).

²² Да ф ф А л е к с а н д р (1806—1878) — миссионер протестантской пресвитерианской церкви Шотландии; имея целью распространение христианства, вёл просветительскую работу среди молодёжи высших слоёв индуистской общины и был критиком индуизма.

реформатором значимости религиозного образования и нравственного воспитания. Но за внешней парадоксальностью скрыт органичный синтез, столь характерный для Раммохана.

По мысли А. П. Сена, «для Раммохана фундаментальной проблемой современной ему Индии была эпистемологическая: определение правильных (right) источников знания» [Sen 2012: 119]. Учёный отмечает, что в мысли Раммохана присутствуют разные уровни: на одном — религиозном — он принимает восходящее к упанишодам различение знания духовного (*пара-видья*) и повседневного (*апара-видья*, или низшего), касающегося социальной жизни, а также к Шанкарачарье, у которого *шрути* — исключительный источник высшего эзотерического знания, а повседневная жизнь народа (*локика*) основывается на обычаях, исходящих из опыта. На уровне социальной жизни значимо иное знание. Отсюда у Раммохана — *понимание* разного значения философии веданты для духовной и повседневной жизни людей и одновременно — отвержение искусственного деления знания на «религиозное» и «нерелигиозное/светское», т. к. они жизненно необходимы друг для друга [Ibid.: 119]. Индийский учёный обозначил философскую позицию Раммохана, задающую его отношение к проблеме образования для Индии и обуславливающую гибкость его социологического анализа. Действительно, понять разнонаправленные усилия Раммохана-реформатора в области образования сложно без представления о его взглядах на образование как *процесс* и *институт*. И потому прав Р. К. Дашгупто, призывавший осознать, что «у Раммохана была философия нового обучения (learning) как модернизатора древней и слабеющей цивилизации. Эта философия поддерживается просвещённым мировоззрением, взглядом в суть эволюции главных цивилизаций человеческой истории» [Dasgupta 1988: 24].

Взгляды Раммохана на образование детерминированы не только его религиозной философией и пониманием социальной жизни, но и личным опытом, приобретённым в образовательных институтах традиционной Индии. И санскритское, и мусульманское образование он знал изнутри — с достоинствами и недостатками. Будучи сам знатоком санскрита и священных текстов, Раммохан указывал на объективные ограничения, которые традиционное образование воздвигнет на пути приобретения знания:

Хорошо известно, что санскритский язык, столь трудный, что для его освоения требуется почти вся жизнь, веками был прискорбным препятствием для распространения знания, и учёность (learning), скрывая за этой почти непроницаемой завесой, далека от того, чтобы стать достоянием вознаграждением за труд, отданный на её приобретение [II: 472].

Длительность процесса обучения, несмотря на то что он отработан тысячелетиями, для Раммохана представляется тормозом развития мышления:

Вряд ли можно ожидать какого-либо усовершенствования от принуждения юношей к тому, чтобы они тратили дюжину лет самого ценного периода своей жизни на освоение тонкостей *Вьякараны*, или санскритской грамматики... [II: 472].

Несмотря на то что именно знание санскрита открывает путь к духовному знанию, пониманию индуистской религии и культуры ²³, Раммохану претит схоластический характер традиционного образования:

...Можно ли ожидать большого усовершенствования от рассуждений, которые следуют из рассматриваемых ведантой тем: «Каким способом душа растворяется в Божестве?» «Какое отношение связывает её с Божественной Сущностью?» И вряд ли юноши будут способны стать лучшими членами общества, зная ведангистские доктрины, которые учат их убеждению, что все видимые вещи реально не существуют, что отец, брат и др. реально не существуют, следовательно, они недостойны настоящей привязанности и, следовательно, чем раньше мы отделимся от них и покинем этот мир, тем лучше [II: 473].

Эта нелюбимая критика показывает, насколько глубоко Раммохан сознавал противоречивость традиционного образования в Индии: оно воспроизводит священное знание и учёность, но ограничивает открытие и расширение нового знания; оно поддерживает культуру и её целостность и отнимает лучшие годы юношества, заставляя тратить их на освоение схоластики; оно обращает внимание обучающихся к высоким религиозным материям — и отвращает от достойной социальной жизни, внушая сомнительные догматы.

Образование европейское для Раммохана было символом прогресса, развития разума и совершенствования человека; являясь в этой области автодидактом, он на собственном опыте испытал истинность речения Ф. Бэкона «Знание — сила». Он неслучайно применяет в анализе состояния образования два термина — «благо» (benefit) и «польза» (utility) [II: 473—474], и в этом его мысль резонирует с позицией его современников, британских утилитаристов Джеймса Милля и его сына социолога Джона Стюарта, которые критиковали образовательную политику Ост-Индской компании за предпочтение традиционного образования. А. П. Сен напоминает, что оба Милля как утилитаристы «были склонны судить о предметах по их практическим функциям и

²³ В этом Раммохан солидарен с первыми ориенталистами, утверждающими, что религия есть квинтэссенция, определяющая индийскую жизнь и культуру [Sen 2012: 120].

полезности. Это сделало их отъявленными антитрадиционалистами и косвенно не расположенными поддерживать идеи и практики, восходящие к прошлому» [Sen 2012: 124]. В деле продвижения в Индии европейского образования Раммохан считает приемлемыми все виды просветительской инициативы, будь то инициатива представителей местного населения, колониального правительства или частных лиц — европейцев. О последних он писал в документе для парламента Британии, считая просветительскую деятельность одним из безусловных преимуществ взаимодействия индийцев с обосновавшимися на постоянное жительство в Индии европейцами:

...Европейские поселенцы, руководствуясь мотивами благотворительности, народного духа и симпатии к их местным соседям, будут основывать школы и другие учебные заведения для развития и распространения по всей стране английского языка и знания европейских искусств и наук; тогда как в настоящее время основная масса местного населения (исключая живущих в Президентствах²⁴ и некоторых больших городах) имеет не больше возможностей приобрести эти *средства национального усовершенствования* (курсив мой. — Т. С.), чем если бы страна вообще никогда не входила ни в какое взаимодействие с Европой [II: 316].

Специально отмечу, что Раммохана несколько не смущал факт, что распространение европейского знания и науки будет происходить с помощью английского языка. Р. К. Дасгупта показывает, что он не относился к английскому как к *иностранному*, и ещё дальше его выбор этого языка как инструмента обучения от лояльного подчинения имперскому языку. Английский был его собственным языком, как и бенгали. «Тщательное изучение всего корпуса его работ... показывает, что он знаком с четырьмя великими комплексами человеческих цивилизаций — индоарийской, греко-римской, иудеохристианской и арабо-персидской. Он знал классические языки, в которых воплотились лучшие достижения этих цивилизаций — санскрит, греческий, латынь, иврит, арабский и фарси. Он владел английским языком и был создателем бенгальской прозы. Он знал больше языков, чем итальянские гуманисты, подобные Пико делла Мирандола... Его большой мир дал ему большое сознание, всеобщность интеллектуального кругозора, уникальную в истории человеческой» [Dasgupta 1988: 24—25]. Из личного опыта полиглота появилась и развилась мысль о необходимости соотечественникам знать, помимо родного языка и языка священного писания, и другие языки, что было связано с Раммохановой идеей совершенствования местного населения Индии с помощью образова-

²⁴ Раммохан имеет в виду крупные административные единицы Британской Индии — Бенгальское, Бомбейское и Мадрасское Президентства.

ния — выхода за пределы традиционности и расширения сознания людей, развития в будущем.

11 декабря 1823 г. Раммохан написал генерал-губернатору У. П. Эмхерсту «Письмо об английском образовании»²⁵, в котором доказывал, что развитие Индии в настоящем и будущем связано с распространением западного научного и гуманитарного знания с помощью образования. Поводом послужила поддержка новым генерал-губернатором решения об открытии Санскритского колледжа в Калькутте. Светский Хинду колледж оказался к тому времени на грани финансового краха и был сохранён благодаря поддержке Главного комитета по общественному обучению (см.: [Korff 1969: 179]). Ценой, которую заплатило за это руководство колледжа, оказалось появление рядом с ним колледжа, дающего традиционное образование. Объединённое учебное заведение с тех пор включало два колледжа, но стало получать поддержку от правительственного Комитета и переехало в специально построенное для него здание. Раммохан увидел в этом событии символ ретроградных предпочтений правительства — «насаждение знания, которое и без того распространено в Индии» [II: 472].

Письмо Раммохана — концентрированное воплощение его представления об образовании вообще и образовании, необходимом народу. Прежде всего он рассматривает образование в развитии — прежние формы и способы передачи знания сменяются новыми, когда знание развивается и умножается. Ярким примером тому является Европа — Раммохан предлагает Эмхерсту «сопоставить состояние науки и литературы в Европе до времён лорда Бэкона с тем прогрессом знания, каковой произошёл со времён писания его трудов» [II: 474]. В этом смысле каждый народ устремлён к знанию, и успех на этом пути Раммохан связывает с вытеснением прежних форм обучения, препятствующих обретению «знания подлинного» (real knowledge). Для него и европейское средневековое схоластическое образование, и санскритская система обучения одинаковы — первая «наилучшим образом рассчитана на поддержание невежества», как и вторая, рассчитанная «на поддержание страны во тьме» [II: 474]²⁶. Санскритское образование к тому же по сей день воспроизводит знание, «которое уже было известно две тысячи лет назад, с добавлением тщетных и пустых изысков, по сей день производимых людьми умозрительного склада» [II: 472].

²⁵ См. текст письма в Приложении.

²⁶ Для иллюстрации схоластического характера обучения Раммохан приводит вопросы, решаемые схоластами *веданты*, *мимансы* и *ньяи* [II: 473]. Показательно, что чуть раньше он защищал те же самые даршаны от нападок миссионеров; когда же речь заходит о состоянии образования, он беспощадно критикует его содержание за отсутствие практической пользы.

Подлинное, «полезное» знание для Раммохана — научное, которое и следует активно распространять в Индии, если правительство действительно стремится совершенствовать местное население Индии через образование [II: 472], как оно об этом заявляет. Такое благое намерение при воплощении в жизнь способно произвести здесь столь же серьёзные прогрессивные изменения, что и в Европе после того, как философия Бэкона заменила собою прежнюю схоластику. Отсюда и надежды «на привлечение одарённых европейских джентльменов к делу обучения туземцев Индии Математике, Естественной философии, Химии, Анатомии и прочим полезным наукам — *тем, что превознесли Нации Европы до той степени совершенства, каковая ставит их выше обитателей прочих частей мира*» (курсив мой. — Т. С.) [II: 472; Рай 1990: 168].

Признавая здесь превосходство Запада в науке и образовании, в степени просвещённости (как приобщение к полезному знанию) и развития по сравнению с Индией и народами Азии вообще, Раммохан от имени соотечественников утверждает императив приобщения их к современности, начиная со «свободной и просвещённой системы образования», если она доказала свою состоятельность. Одновременно он разъясняет колониальной власти, что «благие намерения в отношении Индии» должны не просто декларироваться, но осуществляться на практике в реальных действиях, продиктованных «самыми просвещёнными принципами» [II: 471—472].

Философский смысл послания Раммохана заключается в указании на динамическую роль образования в обществе — ориентированное на воспроизведение и закрепление традиции, оно способно консервировать само стремление к новому знанию и в итоге вести к упадку, тогда как изменение целей образования в сторону развития превращает этот институт в инструмент не только приобретения полезного знания, но также формирования нового мышления. «Самые значительные слова во всём письме... — это „Заря знания“ и „подрастающее поколение“, — отмечает Р. К. Дашгупта. — Кант сказал о Юме, что идеи британского философа пробудили его от догматического сна. Раммохан считал, что западное образование пробудит его соотечественников от их догматического сна. И он связал санскрит с догматизмом» [Dasgupta 1988: 32].

Социологически Раммохан выявил суть поворота в институте образования в Индии, который только начинался, — переход от образования традиционного и элитарного, явно не рассчитанного на приобщение к знанию (любому!) народа, к образованию, отвечающему и изменившейся ситуации в мире, и вызовам, перед которыми оказалось общество. Раммохан не говорит о всеобщем образовании для народа, и не в этом его цель. Он делает другое, не менее важное дело — ломает представление о самодостаточности традиционного знания и с ним —

образования, которое всеми силами поддерживало ортодоксальное брахманство. Эта самодостаточность и привела к вырождению образования в преподавание схоластических догм и навыков, и только отказ от этой идеи и признание значимости Другого — научного и практического — знания позволят изменить ситуацию и развивать образование, обучаясь у других народов. Неслучайно Р. К. Дашгупто заметил, что письмо Раммохана Эмхерсту — более важный документ о современном образовании, чем «Заметка об образовании» (1835) Т. Б. Маколей²⁷, поскольку оно предвосхищает призыв к системе образования, уже установленной на Западе в эпоху Просвещения, а также выдвигает идею обучения индийцев наукам у европейских учителей [Dasgupta 1988: 31]. По логике вещей, это только первая ступень трансформации института образования — освоение подрастающими поколениями западного научного и культурного наследия, и очевидно, что это будут в первую очередь представители высших слоёв традиционного общества как наиболее расположенные и подготовленные к восприятию знания вообще.

В этом свете практическое начинание Раммохана в 1825 г. (Ведантистский колледж) не является парадоксом. Помимо санскрита, веданты и изучения религий, в нём преподавались европейские науки и литература, обучение велось на родном языке, т. е. это был эксперимент по сочетанию индийского и западного в образовании. Если помнить, что веданту Раммохан истолковал сообразно своим представлениям о религии, вере, почитании Бога, то можно смело предположить, что именно в новой версии — с акцентом на этике и социальном служении — веданта и преподавалась, а схоластическим дискуссиям ведантистов-классиков места не оставалось. В экспериментальном колледже Раммохан попытался воплотить свой идеал — синтез лучшего в индийской культуре с лучшими достижениями Запада.

В документе-ответах на вопросы о жизни народа он предложил краткий и ёмкий социологический срез состояния образования в Индии, по которому очевидно, что образование по преимуществу элитарно и что преобладает традиционная учёность (*intelligence*). Индуистская учёность ещё при «военном управлении мусульманских владений» стала приходить в упадок и почти исчезла — за исключением учёности брахманов в некоторых частях Декана и Востока Индии —

²⁷ Маколей Томас Бабингтон (1800—1859) — видный британский чиновник, правовед, историк и писатель. Был убеждён в необходимости распространения в Индии английского образования, которое позволит индийцам усвоить достижения западной науки и культуры, и достаточно жёстко, с европоцентристских позиций, критиковал ориенталистов, ратующих за всемерное сохранение традиционных форм образования. См. его «Заметку об образовании»: [Sources 1988: 596—601; Маколей 2012: 304—309].

наиболее отдалённых от центра мусульманской власти [II: 299]. Вместе с тем Раммохан констатирует присутствие в современной ему Индии развитой индо-мусульманской культуры на основе фарсиязычного образования — его получают и мусульмане, и представители самых уважаемых классов индусов:

...Среди тех, кто обладает такого рода учёностью (learning), так же как и среди тех, кто ценит санскритскую литературу, можно встретить много хорошо осведомлённых и просвещённых лиц, хотя из-за того, что они не знают европейской литературы, они не могут, естественно, быть оценены по достоинству теми европейцами, которые не знают арабского и санскрита [II: 299].

Здесь прослеживается двойственное отношение Раммохана к традиционной учёности — с одной стороны, традиционная образованность создаёт учёных и просвещённых представителей высших классов, одновременно замкнутых на своей интеллектуальной культуре, с другой — сама эта замкнутость не позволяет культуре быть оценённой по достоинству другими, и диалог образованных людей разных культур не развивается, в том числе из-за языкового барьера.

Раммохан отмечает, что индийцы (преимущественно уважаемые и состоятельные) уделяют внимание образованию, что проявляется в его поддержке (обычно нерегулярной), понимают ценность как традиционного, так и современного образования, воплощением которого является Хинду колледж, «следующий пути обучения литературе и наукам — но без соединения с преподаванием религии» [II: 299].

Мысли Раммохана об образовании — только обозначение многослойной социальной проблемы: отсутствие динамики в традиционном образовании, несоответствие знания насущным потребностям обществ, труднодоступность для индийцев современного знания и наук, недостаточность общественной поддержки образовательных учреждений. Главный стержень проблемы — недостаточность традиционной и современной систем образования самих по себе: первая интегрирует культурно-цивилизационное наследие, воспроизводит духовный и социальный опыт поколений, вторая — ориентирует на социальное, экономическое и культурное развитие и связана с практическими нуждами обществ. На повестке дня — вопрос об их интеграции.

Несистематический и ситуативный характер аналитики Раммохана не отменяет его главного достижения — формирования основ институционального подхода к анализу общества. Рассматривая брак, семью, религию, образование, реформатор, с одной стороны, показывает наличные проблемы, связанные обычно с нарушением этических и правовых норм конкретного института, а с другой — предлагает собственные решения, из которых вместе складывается целая программа

реформ и преобразований — преодоление изуверских обычаев и восстановление прав женщин в семье, предоставление индийцам более широких возможностей получения современного образования, защита прав от посягательств — со стороны отдельных индивидов, групп, общины и т. д. Особенно примечательно, что институты, о которых говорит Раммохан, существовали в традиционных формах, это позволяло ему либо увидеть их в момент начала трансформаций (как институт образования), либо показать их состояние как знак упадка — и в сопоставлении с прошлым, и в контексте современной ситуации (как несоответствие «просвещённому» и «цивилизованному» состоянию общества). Прямо и косвенно помещая институты в исторический контекст, Раммохан акцентирует потребность развития через преодоление упадка.

Особая тема трудов Раммохана — социальная структура общества Индии. Он первым из индийцев рассматривает её реальное состояние, дистанцируясь от социальной доктрины брахманизма и используя целый ряд критериев расслоения — экономический (доходы, собственность), политический (отношение к власти), образовательный, территориальный (сельские территории и города).

Структурный облик индийского общества в современный ему период Раммохан обрисовал в «Ответах на дополнительные вопросы о состоянии Индии» (18 сентября 1831 г.). Здесь он учитывает экономическое положение, отношение к власти и уровень образования. Термин, применённый в анализе расслоения, — «класс» [II: 297]. Раммохан первым проанализировал состояние большинства населения — индийского крестьянства. К тому побуждали конкретные вопросы британских парламентариев, желавших получить данные о физическом, экономическом и моральном состоянии крестьянства/народа/земледельцев. Но и в силу множества обстоятельств — начиная от трансформации его образа мысли в юности во время странствий по Индии и завершая собственным опытом владения заминдарскими именами — мыслитель составил представление о жизни индийцев, по его словам, «из тщательного изучения и наблюдения за народом и жителями различных областей страны и всех условий жизни» [II: 297]. Любое общее утверждение о народе по конкретным измерениям его жизни вряд ли можно будет применить к конкретным людям, проживающим в разных областях столь обширной страны, как Индия, и Раммохан нередко подчёркивает разнообразие населения разных районов Севера, Юга, Запада и Востока субконтинента. Социальную структуру мыслитель всякий раз рассматривает от социальных низов, к которым в первую очередь относятся крестьяне — основная масса населения, живущая в деревнях, занятая физическим трудом. Крестьянство Индии — экономически самый низкодоходный и зависимый класс (средний уро-

вень оплаты труда земледельца не превышает 4 рупий в месяц) [II: 297], чьё положение и образ жизни в обзоре Раммохана описаны наиболее полно и с нескрываемым сочувствием. В документе о налоговой системе мыслитель даёт характеристику экономического положения крестьянства (райятов) при разных системах налогообложения²⁸. Крестьяне утратили право на владение землёй — оно либо перешло к заминдарам, либо постоянно находится под угрозой, если крестьянин перестанет платить непосильный налог (9/10 от произведённого продукта). [II: 272—273]. Наряду с «ростом богатства заминдаров в стране распространяется неодолимая бедность... и рост ренты с крестьян», чьё состояние «не улучшилось ни в малейшей степени»:

При обеих системах (заминдари и райятвари. — *T. C.*) состояние земледельцев весьма плачевно; в одной они предоставлены на милость алчности и амбиций заминдара, в другой они подвергаются вымогательству и интригам инспекторов и других правительственных чиновников по сбору налогов. Я глубоко сочувствую и тем и другим [II: 278].

В условиях, в которых живёт индийский крестьянин, невозможно появление средств для денежных накоплений: в любой год, урожайный или неурожайный, всё идёт на уплату налогов, не оставляя средств даже на жизнь семье. Крестьянин может быть за долги лишён имущества, и он бесправен перед законом:

Крестьяне... слишком бедны и слишком робки, чтобы предпринимать рискованные и дорогостоящие расследования для разоблачения злоупотреблений, и я с сожалением говорю, что законной защиты земледельцев, которая так желательна, нет совсем [II: 279].

Ситуацию осложняет всевластие землевладельцев на местах и отдалённость судебных инстанций от деревень.

Состояние ужасающей бедности и зависимости для Раммохана вопиет о необходимости принять меры для облегчения положения крестьян, что он и делает, предлагая усовершенствовать законодательство для защиты интересов райятов, оградить их от произвола чиновников и заминдаров, запретить увеличение ренты и ввести налог на роскошь с заминдаров (см.: [II: 278—281, 291]). Более того, Раммохан говорит о благополучии социальных низов, которое в наличной ситуации может

²⁸ В 1793 г. маркиз Корнуоллис ввёл в Бенгалии закон о Постоянном землеустройстве, по которому заминдаров (землевладельцев) признали наследственными владельцами «на вечные времена», т. е. частными собственниками, но обязали вносить в казну 9/10 суммы налога, собранного в 1790 г. На юге Индии ввели налоговую систему *райятвари*, по которой общинники становились собственниками земель, но платили столь же разорительные налоги.

и должна оберегать колониальная власть: это её обязанность — «защищать все классы народа и особенно тех, кто находится в наиболее беспомощном состоянии», в её распоряжении существует закон — «для защиты и благосостояния зависимых талукдаров²⁹, райятов и других трудящихся на земле» [II: 290—291].

В «Дополнительных вопросах о состоянии Индии» Раммохан характеризует не столько экономическое, сколько социальное состояние крестьянства, приводя ряд взаимно обуславливающих факторов. Отвечая на вопрос о физическом состоянии, он поднимает проблему связи между климатом, питанием и физическими качествами, указывая, по сути, на проблему здоровья населения. Различия народов северных и западных областей, Востока и Юга Индии идут по линии ослабления физической силы и активности, что Раммохан объясняет жарким климатом, расслабляющим и истощающим конституцию человеческого организма, простотой пищи, употребляемой *под влиянием религиозных предрассудков* (!), а также недостатком телесной активности и трудолюбия (главным образом из-за плодородия почв, не требующих больших усилий для приобретения средств к существованию) [II: 295]. «Религиозные предрассудки» здесь — запрет и отказ от животной пищи, которая — как показывает жизнь народов других жарких стран — влияет на трудоспособность и физическую активность. В самой Индии примером служат более трудоспособные мусульмане, в том числе обращённые из местного населения, не отказывающиеся от животной пищи в отличие от тех, кто привержен «простому индусскому образу жизни» [II: 293]. Вегетарианство лишь усугубляет жизнь: «Я... часто наблюдал беднейшие классы, питающиеся только рисом и солью... или пшеничным хлебом... или просом», тогда как мусульмане не избегают животной пищи [II: 297—298]. Раммохан мыслит о возможности улучшения физических качеств народов Индии через изменение рациона питания, но для этого надо изменить традиционное сознание.

Другой социальной характеристикой для Раммохана было моральное состояние; на вопрос о нём он дал развёрнутый ответ, желая опровергнуть противоречивые мнения европейцев. Главная установка, которую он предлагает европейцам, — не распространять известные им лично случаи на весь индийский народ (case), не судить об общем по частностям — «дурному обращению или несчастьям, вызванным дурным поведением или враждой — социальной или религиозной» [II: 296]. Говоривший в религиозных трудах о моральном упадке в индуистской общине, Раммохан высоко ценит моральное состояние большинства населения:

²⁹ Т а л у к д а р — здесь: арендаторы земель, собирающие налоги для заминдаров.

Крестьяне, или жители деревень, живущие вдали от больших городов, крупных населённых пунктов и судов (courts of law), — чисты, умеренны и моральны в своём поведении — как и народ любой другой страны где бы то ни было; и чем дальше я продвигался к северу и Западу, тем с большей честностью, неприязнительностью и независимостью характера я встречался [II: 296].

Добродетель крестьян покоится на их первозданной простоте и религиозности, побуждающей ожидать наказания за дурное поведение уже в этой жизни — Раммохан сравнивает их с древними иудеями. На фоне прежних обличений моральных пороков в жизни индуистов утверждение о простой и морально чистой жизни низов не входит, однако, в противоречие с общими устремлениями мыслителя — показать неоднородность общества и его внутренние проблемы. Далее он пишет о размывании ценностей и об изменениях в поведении средних и высших классов, и получается, что, с одной стороны, брахманы внесли свой вклад в создание морального и социального упадка общины, с другой — наименее подверженными их влиянию оказались социальные низы (преимущественно шудры). Говорить об идеализации крестьянства в трудах Раммохана вряд ли стоит; скорее общий моральный образ крестьянства более всего напоминает ему воплощённую в жизнь высокую этику священных писаний разных народов, которую он проповедует соотечественникам.

Социальное состояние крестьянства и вообще любых трудящихся классов усугубляется общим быстрым ростом населения — высокой рождаемостью, связанной с ранними браками. Раммохан отмечает, что ограничивают этот рост только естественные причины — эпидемии, уносящие множество жизней и парадоксально «улучшающие состояние тружеников» [II: 298].

И уровень жизни, и состояние, и экономическое положение крестьянства соединяются у Раммохана в общий образ традиционной жизни, поставленной в условия новой экономики и системы колониального управления: выживание в предложенных обстоятельствах. Общая инертность, обусловленная всем комплексом факторов, увенчивается политической индифферентностью сельской общины Индии:

Крестьянство и поселяне внутренних районов страны совершенно не знают и абсолютно безразличны как к прежнему, так и к настоящему правлению и связывают защиту, которой они могут пользоваться, и угнетение, от которого они могут страдать, только с управлением чиновников, непосредственно стоящих над ними [II: 300].

Это констатация крайне недостаточного потенциала трансформации традиционного общества — при том, что Раммохан на вопрос о способности народа к усовершенствованию (improvement) отвечает опре-

делённо: «Они обладают такой же способностью, как и любой другой цивилизованный народ» [II: 299].

Два других класса, о которых говорит Раммохан при описании социальной структуры Индии, являют собой живой пример трансформаций традиционной экономики и образа жизни. Причём трансформации происходят в ином социальном пространстве — в городах, где есть условия для взаимодействия индийцев «с иностранцами и другими людьми» и для усвоения их привычек и мнений. Второй класс — это «жители столиц, городов и пригородов», в первую очередь состоятельные, имеющие средства для ведения торгового или предпринимательского бизнеса, а третий класс, по сути, средний, у его представителей отсутствуют возможности вести собственное дело, но они востребованы как чиновники и наёмные работники в правовой или коммерческой сфере. Их экономический статус несопоставим с основной массой населения («в городах даже наёмные работники и ремесленники получают большую плату за свой труд, чем любой крестьянин») [II: 297]. Высшие классы, включая аристократию («представители древних родов») и тех, «кто успешно занят торговлей» и/или владеет землёй (владельцы заминдарских поместий), занимают вполне удовлетворительное положение³⁰. В отношении к политике новых хозяев Индии среди второго и третьего классов Раммохан фиксирует разнообразные осознанные позиции: все, кто утратил при новой системе свой прежний статус, считают унижительным для себя занимать незначительные общественные должности, доступные при британском правительстве и, соответственно, относятся к ней отрицательно³¹, но те, кому удалось успешно адаптироваться к новым экономическим и политическим условиям — заняться торговлей, стать собственником заминдарского имения и проч., — «имеют достаточно разума, чтобы предвидеть будущие возможности усовершенствования, которые предоставляются британскими правителями, и потому не только примирились с ним, но и действительно рассматривают его как благо для страны (курсив мой. — Т. С.)» [II: 300]. В этой оценке отношения части элит к британскому правлению — и личный опыт Раммохана, осознавшего не только важность, но и благотворность грядущих перемен, и действительный *социологический срез*, демонстрирующий начало формирования новых экономических, интеллектуальных и куль-

³⁰ Раммохан не предложил подробного описания этих групп, хотя в ответах о налоговой системе представил все достоинства и недостатки системы помещичьего землевладения и описал разные варианты распоряжения собственностью на землю в Бенгальском президентстве (см.: [II: 274, 280—282, 287—288]; подробно см.: [Скороходова 2008б: 266—267]).

³¹ В Бенгалии это были главным образом представители мусульманских элит, утративших власть после установления колониального правления.

турных элит в Индии, способных не держаться за прошлое, меняться и двигаться в будущее, так или иначе вовлекая в движение остальные слои.

В социальной жизни двух классов Раммохан отмечает важные тенденции, отражающие трансформацию традиционного состояния и статуса. Первая из них связана с уровнем образования: род деятельности обоих классов предполагает образованность — традиционную и новую, к которой приобщается молодое поколение, в том числе общаясь с европейцами [II: 301]. Проблема заключена в том, как знакомство с европейскими идеями и науками будет влиять на поведение новых поколений [II: 299, 301]. С поведением связана вторая тенденция — моральное состояние этих слоёв, которые в целом проигрывают перво-зданной добродетели народа:

...Их религиозные убеждения были поколеблены, но вместо них не были усвоены никакие другие принципы. Соответственно, огромная часть этих людей далека от совершенства по сравнению с выше-названным классом, и они очень часто совершают бесчестные поступки — лжесвидетельства и подлоги [II: 296—297].

Приведённая оценка касается второго (высшего) класса; моральное состояние третьего ещё более плачевно, что Раммохан объясняет «отсутствием перспективы улучшения своего положения благодаря сбережениям от честного труда, и никакой надежды, что они повысят свой имущественный статус благодаря своим заслугам» [II: 297]. Иными словами, в ситуации смены принципов морально небезупречное поведение во многом провоцируется внешними обстоятельствами, в которых у людей нет возможности обеспечить благосостояние и рост честным путём. Раммохан прилагает здесь испытанный приём — соотношение сущего с должным, благо сам он говорит о представителях обоих классов, которые отличаются вполне достойными качествами характера и достигают высот честными средствами. Должное — честное поведение — по мысли интеллектуала, должно быть востребовано обществом:

Если на собственном опыте они поймут, что их заслуги оценены по достоинству, что они могут надеяться обрести независимость честными средствами и что верное и честное поведение предоставляет самые лучшие перспективы их жизни, в конечном счёте вознаграждает ситуациями доверия и уважения, они постепенно начнут чувствовать высокое уважение к характеру и честному поведению и, оберегая подобные чувства, становиться более и более достойными общественного доверия [II: 297].

Социальная структура индийского общества предстаёт в работах Раммохана как дифференциация слоёв, постепенно приходящих в

движение. К этой трансформации неприменимы прежние схемы варново-джатного описания, т. к. современная реформатору ситуация требует учитывать и разнообразие экономических факторов (собственность и бизнес, место в разделении труда — не только внутриобщинном), и отношение слоёв к власти, и различия в уровне и содержании образования, и фактор урбанизации, и общее благосостояние классов. Это анализ структуры, обращённый в будущее: Раммохан мыслит о потенциале изменений и находит его в общечеловеческой способности развиваться и в возможности осваивать опыт Других, в образовании и взаимодействии с Другими — в первую очередь европейцами. Обнаруживая и обнажая социальные проблемы и противоречия, Раммохан не ностальгирует по прежним историческим периодам, но настаивает на глубинной — и потому не всем очевидной — благотворности начавшихся изменений, несмотря на все издержки этого процесса. Во-первых, благо заключено в самом общественном прогрессе, который может иметь место в Индии — начиная с освоения европейского знания и выработки новой этики и завершая формированием современных экономических и социальных структур и институтов. Во-вторых, изменения позволят индийцам освоить искусство современного управления собственной страной, для чего им потребуется доступ к государственным должностям.

* * *

Становление основ индийской социологии в трудах Раммохана Рая происходит на двух уровнях. На уровне метода — индуктивного движения от эмпирических фактов индийской жизни к фиксации их типичного характера и обобщению — философ действует как продолжатель традиций европейского эмпиризма. На уровне обобщений и интерпретаций у него сочетаются причинно-следственные объяснения с рационалистическими трактовками социальных проблем, заданными общими социально-философскими идеями.

Создаваемая им социология — социология *традиционного общества*, выходящего из привычного состояния замкнутости благодаря многостороннему взаимодействию с обществом, построенным на принципиально иных технологических, экономических, социальных и культурных основаниях и более развитым. На фоне последнего состояние традиционных институтов, благополучие и права людей проигрывают, побуждая расценивать наличное состояние как упадок или деградацию. Но и сравнение с прошлым (свидетельствами древних текстов) и с должным (предписаниями древних законодателей) тоже говорит об упадке. Состояние индийского общества, его институтов и структуры оказывается кризисным по сравнению как с прошлым, так и с современными другими цивилизациями. В контексте представлений об ис-

торическом прогрессе Раммохан-социолог не может оставить без анализа и объяснения причин этот кризис и его проявления — как и без конструктивных предложений по изменению ситуации: будь то через восстановление высоких предписаний должного (в случае с анализом гендерных отношений) или через смелое освоение нового при убеждённости в его полезности (в случае с образованием).

Кризис, отражаясь в состоянии социальной структуры, указывает и на возможные пути трансформации общества в современном мире, и благодаря этому социология у Раммохана Рая оказывается социологией социальных изменений эпохи модернизации.

4. Политическая философия

Любовь к свободе была, возможно, самой сильной страстью его души — свободы не просто физической, но свободы ума, свободы не просто действия, но — мысли. <...> Эта любовь к свободе, столь поразительно характеризующая этого человека, была рациональным убеждением, происходящим из его веры в благородные цели, к которым ответственная и самоограничивающая свобода способна вести и индивида, и общество.

Уильям Адам

Поиск средств улучшения состояния общества и совершенствования его социальных институтов в трудах Раммохана достаточно быстро привёл его к размышлениям о политике, включающим вопросы о власти в государстве, правах и свободе его населения, о формах управления. С социально-философской точки зрения, политика — одна из систем/институтов общества и одна из форм социального взаимодействия и отношений, и потому она входит в проблемное поле этой области философствования. Вместе с тем известная автономность политики обуславливает политическую философию как самостоятельное направление мысли Раммохана. С одной стороны, он размышляет о политике как институте общественном, что весьма для него характерно со времён «Дара»; институте, создаваемом людьми для поддержания порядка в обществе и контроля над негативными проявлениями человеческой природы. Как социальный философ он пишет в своей фарсиязычной газете «Мират-ул-Акхбар» (1822. № 2):

Для разумных людей не секрет, что для того, чтобы сохранить человеческие жизни и имущество от посягательств со стороны их сограждан и создать благоприятные отношения с соседними государствами и противостоять агрессии других народов, которые стремятся возвыситься, разрушая другие страны, — абсолютно необходимо, чтобы каждая страна имела некоторого рода правительство (цит. по: [Pant 1988: 115]).

С другой стороны, Раммохан размышляет об актуальных политико-правовых проблемах своей страны по конкретным поводам, но в ходе этих практических реформаторских действий создаёт положения той политической философии, которая станет отправным пунктом размышлений и действий его младших современников и духовных наследников. В этом он продолжает традицию политической мысли, которая, в отличие от социальной, в Индии существовала с древности.

Вершиной её по праву считается «Артхашастра» («Наука о достижении полезного», IV в. до н. э.), приписываемая «индийскому Макиавелли», главному министру царя Чандрагупты Маурья — Каутилье (Чанаке). «...В целом „Артхашастра“ не столько отражает политические установки какой-то конкретной страны, сколько рисует некое идеальное государство, представление о котором сложилось в умах ряда мыслителей, сделавших политику объектом своих рациональных и логически последовательных изысканий, — писал Г. М. Бонгард-Левин. — Причём „идеальность“ государства „Артхашастры“ особого рода; это не утопия, а, скорее, идеальное обобщение черт конкретных государств, которые были известны авторам трактата» [Бонгард-Левин 1993: 278]. В этом смысле усилия Раммохана в области политической аналитики могут быть расценены как возрождение и продолжение индигенной традиции.

К тому же индийская традиция политической мысли выгодно отличалась от европейской, в которой общество отождествлялось с государством вплоть до XVIII в. — до появления теорий общественного договора. Причины этого не в последнюю очередь связаны с особенностями индийской цивилизации, на которые указал Л. С. Васильев: общество в Индии вполне могло существовать без сильного государства, без эффективной администрации, ибо внутренние его законы с успехом выполняли политико-административные функции [Васильев 1993. I: 158]. Жёсткая кастовая система статусов-сословий была формой самоорганизации и саморегуляции общества: «Образно говоря, индийское общество могло бы и не заметить, если бы государство исчезло вовсе... тогда как во всех остальных древневосточных структурах не только гибель, но и ослабление государства влекли за собой кризисные явления, болезненно отражавшиеся на всём обществе» [Там же: 238]. В древней и средневековой Индии преобладали относительно кратковременные государственные образования, о чём Раммохану было прекрасно известно. Ещё одной причиной было чёткое разграничение сакрального и мирского характера разных видов деятельности. По мысли социолога культуры Ш. Н. Айзенштадта, в традиционном обществе индуистской Индии «в гораздо большей степени, чем в других мировых цивилизациях, политика рассматривалась как мирское занятие, подчёркивалась её дистанцированность от идеологического ядра цивилизации, от её традиций, её глубоких корней» [Эйзенштадт 1999:

165]. Учёный подчёркивает, что здесь религиозный центр никогда не представлял центра политического порядка, и постоянная смена разных политических режимов и государственных образований не привела к отождествлению культурной традиции с какой-либо единой государственностью. Добавим к этому, что совпадение в традиционном обществе социального и религиозного порядка и рассмотрение общественного варново-джатного устройства как *должного* и не подлежащего ни сомнению, ни пересмотру исключало рефлексию об обществе и социальную мысль. Политический же порядок, который не сакрализован, защищён от рационального анализа не был, и потому в индийских руководствах и политических трактатах рассматриваются монархии и республики и формулируются разнообразные политические теории. Трудно судить о влиянии на Раммохана Рая этой традиции, хотя исключить его вряд ли возможно, например, в части интереса к республиканской форме государственного устройства, силу которого признавал монархист Каутилья [Бонгард-Левин 1993: 283].

Влияние европейской политической мысли на Раммохана выражено более определённо, хотя круг его чтения известен мало. Наиболее вероятно его знакомство с трудами Джона Локка [Biswas 2011: 435—436] и других британских просветителей — философов и историков, а также неослабевающий интерес к текущим событиям в Европе и Америке [Collet 1962: 24]. «В известной мере о политическом сознании Раммохана Рая можно судить благодаря его глубокой вовлечённости в развитие прессы и журналистики», — отмечает А. П. Сен [Sen 2012: 141]. Он был издателем еженедельной бенгальской «Шомбад коумуди» и фарсиязычной «Мират-ул-Акхбар». Когда 14 марта 1823 г. и. о. генерал-губернатора Джон Адам опубликовал проект «Правил и постановления», вводившего лицензирование всех периодических изданий и, по сути, цензуру в виде права закрыть любое издание, где высказываются свободные суждения по политическим и социальным вопросам, Раммохан создал в ответ Петицию в защиту свободы прессы от имени жителей Калькутты (17 марта 1823), а затем — Прошение к британскому монарху и Королевскому совету³².

Свобода прессы была первым вопросом, к которому Раммохан обратился политически, мобилизовав поддержку влиятельной части калькутской буржуазии (gentry) [Sen 2012: 143].

Не обращаясь к перипетиям самой борьбы Раммохана за свободу прессы, отмечу, что здесь можно наблюдать такой же путь формирования политической мысли, как и социальной: от практики политиче-

³² Историю борьбы Раммохана за свободу прессы см.: [Collet 1962; Скороходова 2008б: 165—189].

ской деятельности. И потому любимым «индуктивным методом» философ идёт от анализа конкретных ситуаций к политико-правовым обобщениям и формулированию ключевых идей. Но за всеми размышлениями Раммохана о политике, правах и свободах скрыты вполне чёткие общие идеи — дедуктивное основание для объяснения реалий индийской политической жизни.

Политическим и правовым вопросам Раммохан посвятил несколько работ — начиная с Петиции и Прошения по поводу законопроекта о Правилах регулирования прессы, продолжая выступлениями и перепиской с европейскими корреспондентами и завершая документами, созданными для парламентского Избранного комитета (1831—1832). Мнение Раммохана о политике встречается и в других его текстах.

Раммохана Рая можно всячески превозносить как «первого из индийских либералов и главу школы мысли, называемой индийским либерализмом» [Pant 1988: 100], как это делают многие индийские авторы (Дж. Шоркар, Ромешчондро Маджумдар и др.), можно, наоборот, критиковать за то, что он «не смог понять или увидеть» тех или иных особенностей политического или экономического развития Индии в колониальных условиях [Ibid.: 113, 121], можно считать его политические и социальные идеи всецело вторичными — производными от идей западной мысли или вышедшими из традиционных представлений добританской Индии и т. п. Однако, на мой взгляд, важны не причисление философа к той или иной школе политической мысли, не оценка первичности её или вторичности, но сам факт появления и развития в Индии Нового времени современной политической философии, позволяющей проанализировать и оценить политические реалии и перспективы развития общества в колониальных условиях. Поскольку политическая и экономическая зависимость Индии от одной из западных стран является контекстом развития индийской политической мысли, для реконструкции идей Раммохана надо конкретизировать его отношение к Западу.

Первой и главной страной для Раммохана, разумеется, была Англия. Если допускать подлинность так называемого «Автобиографического письма», его юношеское восприятие иностранного вторжения в Индию было негативным:

Я... прошёл через разные местности, главным образом в границах Индостана, и некоторые — вне его границ с чувством огромного отвращения к установлению британской власти в Индии [Roy 1982. I: 224].

Далее в письме говорится о резком радикальном изменении отношения к европейцам:

Я впервые встретился и начал общаться с европейцами и вскоре сносно ознакомился с их законами и формами управления. Найдя их

более рациональными, более уравновешенными и сдержанными в ведении дел, я отбросил свои предубеждения против них и стал склоняться в пользу мнения, что... хотя их правление и является иностранным игом, оно должно скорее и намного вернее привести к улучшению жизни коренного населения; и многие из них оказывали мне доверие [I: 224].

Даже если письмо не подлинное, такое изменение отношения, тем более в молодом возрасте, вполне правдоподобно: негативизм часто покоится на отсутствии знания об объекте, а данных о том, что философ «изучал английский характер» и язык ранее 1804 г., у нас нет.

С этого условного поворотного момента в оценках, встречающихся в трудах Раммохана, Англия — «земля свободы» [Collet 1962: 289] — высоко ценится в первую очередь благодаря идеалам и ценностным ориентирам англичан, хотя философ прекрасно видит неоднозначность их реализации, тем более в Индии. Его страна попала под управление «нации, которая не только благословенно пользуется гражданской и политической свободой, но также и заинтересована в продвижении свободы и социального благополучия (happiness), как и свободного поиска в культурной (literary) и религиозной областях — среди тех наций, на которые простирается её влияние» [II: 441].

Раммохана можно считать предшественником знаменитого бенгальского англофильства — интеллектуального феномена положительного отношения к чужаку-завоевателю, его стране и культуре, выраженного в рациональном приятии позитивных сторон Англии и вхождении в её культурные и социальные смыслы через понимание (см.: [Скороходова 2013]). Англофилом он не был, однако в обращениях его и его единомышленников всегда присутствует выражение лояльности британскому королю и правлению. За эту лояльность Раммохана критикуют, и на этом фоне справедливым выглядит мнение Т. Пантхэма о её причинах: 1) он был убеждён, что британцы обеспечивают безопасность и другие гражданские свободы для индийцев (в отличие от деспотических правителей прошлого); 2) он чувствовал, что введение британцами капиталистических норм и принципов вносит вклад в экономическое развитие Индии [Pantham 1986: 43]. Англия, судя по трудам Раммохана, — источник его представлений о должном, об идеалах — справедливости, равенстве прав, свободах личности, защите жизни и имущества, а также об институтах. В частности, он с восхищением отзывался об англичанах, которые отстаивают свои права, «сохраняют общественный дух и либеральные принципы и одновременно изгоняют взяточничество, злоупотребления и эгоистические интересы из публичной практики» [IV: 925]. Все эти идеалы должно-го являются продуктом модернизации британского общества, как и

обеспечивающие их институты — права, собственности, прессы, политическая система разделения властей.

Другие страны и континенты Запада для Индии не были метрополией; и они вместе с населяющими их народами воспринимаются как создатели культур, цивилизаций и носителей важных национальных качеств. Раммохан, по его словам, «время от времени направляет свои занятия на исследование предметов и событий, непосредственно связанных с Европой», и «сосредоточивает внимание на конкретном, практическом наблюдении за некоторыми из них» [I: 236].

Его газеты сообщали читателям о международных событиях, «Мират-ул-Акхбар» публиковал статьи о европейской политике. В начале 1820-х Раммохан приветствовал освобождение от колониальной зависимости южноамериканских колоний Испании, горячо сочувствовал ирландскому освободительному движению, итальянским карбонариям и движению испанцев против гнёта монархии и католической церкви. Идеалы свободы, равенства и братства, провозглашённые во Франции в 1789 г., были для Раммохана смыслом происходящего в Европе.

В Северной Америке Раммохана привлекает свобода и независимость — желательные для его страны в перспективе. В одном из документов он отмечает, что североамериканская революция 1774—1783 гг. против власти Великобритании — это следствие несправедливого управления колониями:

...Американцы были доведены до восстания дурным управлением, а иначе они не стали бы восставать и отделяться от Англии. Канада — постоянное доказательство того, что озабоченность действиями по отделению от материнской страны — это не естественное желание народа, когда им вполне хорошо управляют [II: 319].

Раммохан мечтал побывать в США и называл себя «истинным и благожелательным другом» этой страны:

...Ни один житель Штатов... не молится более пылко, чем я, за непрерывное счастье вашей страны и за то, что полагаю самым существенным для её процветания, — постоянный союз всех штатов под одним общим правлением [IV: 876].

Политические институты Европы и Америки Раммохан считает, по сути, образцовыми для Индии, и потому ему импонирует мысль об иммиграции в Индию на постоянное жительство европейцев, которые распространят здесь свой опыт усовершенствования общества и институты. При этом философ хорошо сознаёт, что в Другом всегда есть разные стороны и должное не совпадает с сущим, которое открыто для обсуждения и критики. Другие страны Запада — источник требующего осмысления опыта, которого не было ещё у индийцев.

Запад, включающий разные страны и континенты, являет Раммохану общественный и политический контраст странам Востока, где и в истории, и в современной ситуации сложно или совсем невозможно найти такие принципы и институты, как управление обществом на основе права, ограничение власти правовыми рамками, равенство прав и стремление общества строить свою жизнь «на либеральных принципах». Последний термин Раммохан часто употребляет в официальных документах и в личной переписке (см.: [Roy 1982. IV: 925; Collet 1962: 499]), а сами движения за реформы и освобождение от абсолютной власти любого рода в разных странах есть показатель общего вектора истории и Запада, и Востока. В личном письме Дж. С. Бэкингеу от 11 августа 1821 г. Раммохан заключает:

Я не доживу до того времени, когда свобода повсеместно возродится — и у наций Европы, и у Азиатских наций, особенно тех, которые сейчас являются европейскими колониями; и они будут обладать намного большими масштабами того блага, которое у них есть сейчас. ... Враги свободы и друзья деспотизма никогда не обретали и не обретут окончательного успеха [IV: 923].

Свобода как цель и содержание общественного прогресса — тот глубинный смысл, вокруг которого организуется политическая мысль Раммохана. Когда он размышляет о человеке, его внимание больше сосредоточено на негативном измерении свободы — рассмотрении зависимости от социума и его структур, правил и социального контроля, от которых нередко больше вреда, чем пользы. О позитивной свободе применительно к человеку философ говорит реже — главным образом как о свободе самостоятельно мыслить, свободе духа и духовного поиска, свободе этического поведения. На первый план позитивная свобода выступает в политической философии — как состояние обществ, в котором люди могут обрести «благополучие и счастье» (comfort and happiness) и к которому они стремятся — осознанно и интуитивно. Такая свобода обеспечивается или, наоборот, разрушается политическими принципами, которым следуют в разных государствах:

...Размышляя о прошлых событиях истории, мы ясно осознаём, что либеральные принципы в политике и религии обретают почву несмотря на противодействие и упорство деспотов и изуверов [IV, 925].

Терминологически «свобода» в англоязычных текстах Раммохана выражена терминами liberty — ‘внутренняя свобода’ и freedom — ‘внешняя свобода’, в том числе физическая, и/или их производные. Отсюда «либеральные принципы» подразумевают в первую очередь свободу человека в разных областях жизни — в политической, религиозной и др., хотя именно они регулируют его жизнь, каждая по-своему. И от-

сюда термином *free* обозначается свобода от внешних ограничений и свобода действия. В частности, о такой свободе (не упоминая термина), заявляя о нежелании обивать пороги официальных учреждений, выдающих лицензии на издание, Раммохан говорит в последнем номере газеты «Мират-ул-Акхбар»: «...ради получения того, что я фактически себе выбрал сам» (цит. по: [Collet 1962: 455]), и он успешно действовал без ограничений извне до принятия постановления о цензуре. Однако встречается и совпадение этих двух значений в разных терминах, как, например, в термине «свобода публикаций» (*Liberty of Publication*) [II: 443].

Свобода, тесно связанная с правами людей, фактически оказывается у Раммохана тем ракурсом, в котором он рассматривает политику государств — в истории и современном ему периоде — в Петиции и Прощении.

Общество и его социальная жизнь в трудах Раммохана по умолчанию понимаются в качестве первичной реальности (вспомним его термин «социальный порядок»), производной из общественной природы человека, его склонности к общественной жизни. Институты, включая политические (право, правительство, закон), создают само общество, преследующее конкретные цели, связанные с некоторыми представлениями о благе человека и всей общности людей вместе с представлением о необходимости оградить их от негативных действий в отношении друг друга. В этом свете политическая система неизбежно оказывается производной, вторичной, социогенной по отношению к любому обществу и индивиду. Можно утверждать, что эта вторичность государств и правительств была очевидна Раммохану из собственного опыта размышлений над индийской политической историей и современным состоянием: в Древней Индии не сложилось устойчивое политическое пространство, в Средние века на большей части индийского субконтинента господствовали мусульманские правители-завоеватели, в Новое время установилось правление «британской нации», но социум продолжает существовать во времени и сохраняет стремление к некоторому «благу и счастью». В этой идее разграничения общества как целого и государства как его производного или внешнего по отношению к нему института Раммохан близок европейским просветителям.

Благодаря этому разграничению и идее первичности общества Раммохан мыслит о правлении, государстве и его политике с позиций должного их состояния; должное же определяется исходя из интересов общества и человека, связанных с «благополучием и счастьем», а отнюдь не с интересами лиц, находящихся у власти. Во всех случаях это существование государства для общества, но не наоборот. На каждом

правительстве лежит ответственность за установление «общности чувств, интересов и сложившегося порядка (*habitude*) между разными классами его субъектов, благодаря обращению со всеми как одной большой семьей, не выказывая оскорбительного предпочтения какой-либо группе или племени, но честно и равно поощряя достойных и мудрых, к какой бы общине они ни принадлежали» [Roy 1977: 40]. Именно *должное* во внешне верноподданнической форме провозглашается в обращении к британскому королю:

Сделав Калькутту столицей своих владений, англичане наделили этот город такими особыми знаками своего благорасположения, дарования которых должен был бы ожидать скорее свободный (*free*) (!) народ — установлением Английского Правосудия и предоставлением всем его юрисдикции и *тех же самых гражданских прав, которыми пользуется каждый англичанин* в своей родной стране (курсив мой. — Т. С.); таким образом, местному населению Индии предоставлены в распоряжение такие привилегии, которых их предки никогда не ожидали обрести — даже при Индусских правителях [II: 446].

Здесь два пункта должного: гражданские права и защищающее их право (и — шире — судебная власть), и к ним добавляется третий — свободный (*free*) народ, обладающий этими правами. Иными словами, несмотря на то что индийцы — несвободный народ, с установлением британского колониального правления у них появились гражданские права, точнее, они оказались фактически признанными при установлении системы британского правосудия, хотя и не во всей Индии. Более того, индийцы фактически равны британцам — «с тех пор как за ними признана та же гражданская и религиозная свобода, которая существует в Англии» [II: 440]. Подобное представление о должном в существенных чертах было продуктом развития общественной практики в Европе Нового времени, но именно его Раммохан принял в качестве идеала: свобода людей в обществе. Признание их прав государством, которое охраняет их посредством судебной системы, и существование государства для обеспечения блага народа, даже если правление является по отношению к нему внешним — как британское к индийцам.

В документах в защиту свободы прессы последовательно проводится идея прав и свобод человека, которые государство должно уважать и защищать; на примере свободы прессы Раммохан демонстрирует, насколько важно для самого государства и его существования каждое из прав/свобод и как, собственно, форма правления обеспечивает благо общества или разрушает обеспечение государством тех социальных целей, для которых оно создано.

В попытке «местных исполнительных властей» ограничить деятельность газет и журналов в Индии фактическим введением цензуры

Раммохан усматривает не только отмену законных долго существующих привилегий в этой области, но также «беспрецедентное в истории Британского Правления в Бенгалии вторжение в наши гражданские права посредством меры, которая означает либо всеобщее (total) неуважение к гражданским правам и привилегиям верноподданных Вашего Величества, либо намерение вызвать жёсткое и необоснованное подозрение в нашей преданности существующему Правительству» [II: 445]. Действия конкретных лиц в исполнительной власти расценены как посягательства на общую систему правления, которая зиждется на признании прав и свобод и основанной на этом лояльности народа к правлению иностранной нации. В сложившейся системе гражданские и религиозные права оказались более существенными для индийцев, чем политические, поскольку в них есть перспектива «благополучия и счастья» общества при британской власти:

...Несмотря на утрату политического статуса и власти, они (индийцы. — *T. C.*) считают себя более счастливыми, нежели были их предки, благодаря полученной гражданской и религиозной свободе [II: 462].

Посягательства на права в любой форме и со стороны любых субъектов власти Раммохан называет насильственным нарушением, и обязанность британского правительства — защитить их, используя «механизмы законодательной власти, чтобы не создавать прецедент для похожих процессов в будущем» [II: 461].

За поисками управы на действия исполнительной власти по введению цензуры сначала в Верховном суде Бенгалии, затем в Королевском совете в документах, созданных Раммоханом, скрывается ещё одна идея должного в политике и правлении — идея разделения властей на три ветви — идея более древняя и гораздо менее западная, но восточная по происхождению [Barenboim 2005]. Раммохан, обстоятельно изучавший ветхозаветные тексты, мог обратить внимание на такую особенность организации общественной жизни древних иудеев, как поставленная выше царской власти власть судей. В истории Древней Индии он также находил разделение властей — законодательной, осуществляемой брахманами, не участвовавшими в действующем управлении государством, и исполнительной власти кшатриев — правителей государства. Этот порядок разделения двух ветвей власти был установлен после того, как изжили себя формы деспотического правления. Брахманы-законодатели были способны вершить независимый суд, но с течением времени оказались в подчинении у кшатриев-правителей и стали «устанавливать новые законы, продиктованные современными им князьями. Их рассматривали просто как номинальных зако-

нодателей, и всю власть — законодательную и исполнительную — фактически вершили раджпуты³³» [II: 376].

Указание на недопустимость любого нарушения разделения властей появляется в самом начале Прошения в Королевский совет, когда апелляция в законодательной власти была последним средством повлиять на исполнительную:

Мы, верноподданные Вашего Величества, теперь прибегаем к Вам в самых тяжёлых обстоятельствах, когда *местные исполнительные власти внезапно присвоили себе законодательную власть в делах высочайшей важности* (курсив мой. — Т. С.) и отменили долго существовавшие законодательные привилегии без малейшего нарушения их с нашей стороны [II: 445].

Сама возможность того, что исполнительная власть (правительство) «намерена прервать регулярный ход правосудия, отменить право Справедливого Суда и, взяв Закон в свои руки, объединить Законодательную и Судебную власть», расценена философом как «деструктивная для всей Гражданской Свободы (Civil Liberty)» [II: 455]. Разделение властей — та должная, практически эффективная модель управления, которая не является просто теоретическим положением для Раммохана, но работает в системе государственной власти, существующей в Англии. Именно на фоне этого результативного воплощения в реальности вопиющим несоответствием выглядит совмещение властей, сплошь и рядом встречающееся в Индии.

Те джентльмены, которые предлагают и устанавливают законы для Правительств находящихся под их контролем обширных территорий, а также применяют эти законы, собирают налоги всех видов и руководят мануфактурами, учреждёнными от имени государства, ввели сообразно собственному суждению определённые судебные, коммерческие и налоговые системы, к которым, как можно полагать, они относятся как к своим собственным и, следовательно, поддерживают их всем своим влиянием и способностями как наиболее действенные и эффективные [II: 463].

Совмещение обязанностей нескольких ветвей власти Раммохан постоянно признаёт недопустимым — особенно на нижних «этажах» управления. В документах для парламента он отрицательно отзывался о совмещении судебной и исполнительной власти чиновниками на местах и подчёркивает этическую сторону вопроса: это «с точки зре-

³³ В данном контексте Раммохан употребляет этот термин как аналог слова «кпатрии». Тем самым он соотносит период совмещения власти с предмусульманским периодом в истории Северной Индии.

ния морали невозможно... для осуществления ожиданий правительства и общественности (курсив мой. — Т. С.)» [II: 253, 254].

В колониальной ситуации строгое разделение властей Раммохан полагает достаточным для обеспечения правопорядка и защиты гражданской свободы и прав граждан, которые *не участвуют* в управлении страной. Отсутствие политических прав на тот период компенсируется фактом установления развитой и *просвещённой* системы управления, ориентированной на защиту «жизни, имущества и религии», а также на содействие благу своих индийских подданных, о чём заявляется в Прощении:

При благотворном влиянии этого справедливого и снисходительного обращения, стимулируемого примером народа, прославленного своей мудростью и свободолобием (*liberality*), население Индии с помощью предложенных ему средств усовершенствования постепенно продвигается в общественном и интеллектуальном развитии [II: 446].

Однако в самих гражданских правах индийских подданных *есть возможности* влияния на власть и взаимодействия с ней, и воплощена она в *свободе слова и прессы*.

К моменту написания Петиции и Прощения свобода мысли и выражения мнений в печати уже около четырёх десятилетий была привычна для городских образованных слоёв местного населения как действительно естественное и неотъемлемое право. И уже по тому, как Раммохан обрисовал диапазон действия прессы в обществе, становятся ясными её преимущества для индийцев этого канала выражения мнений и полноценного общественно-политического института, исполняющего важнейшие функции. Публикации на местных языках «введением свободного обсуждения среди местного населения и побуждением его к размышлениям и поиску знания уже... премного послужили улучшению умов и усовершенствованию его состояния» [Roy 1982. II: 440], отмечает создатель Петиции. Пресса обеспечивает доступ к информации о происходящем не только в регионе и других частях страны, но также в Англии и других частях мира; но не менее важна она для британского правления в Индии. С одной стороны, пресса предоставляет населению «знание о превосходной системе Правления, установленной британцами, и особых преимуществах тех средств, которые приняты для строгого и беспристрастного правосудия», тем самым обеспечивая прозрачность происходящего в системе управления. С другой стороны, пресса делает доступной и населению, и правительству информацию «об ошибках и несправедливых действиях, которые могут быть совершены чиновниками исполнительной власти в различных частях этой обширной страны» [II: 442] и открывает пути восстановления справедливости.

При этом Раммохан прекрасно сознаёт элитарный характер этого института, появившегося в отдалённом уголке мира и доступного немногим — по сравнению с основной неграмотной массой населения и с Англией, где прессу читают «9/10 населения» (см.: [Roy 1982. II: 452—453, 455]), но тем важнее свободная пресса для тех, кто понимает и сложившуюся ситуацию, и «благотворные намерения» Ост-Индской компании. Пресса — канал политической коммуникации между слоями, понимающими суть происходящего, и британскими властями всех уровней, включая высший в Лондоне.

Достоцимый орган (Совет директоров Ост-Индской компании в Лондоне. — *T. C.*), который столь часто высказывает искреннее желание усовершенствовать положение своих индийских подданных, должен естественным образом быть озабочен тем, чтобы ознакомиться с тем образом действий, которым их желания приводятся в исполнение и происходит в этой стране этот процесс и результат действий [II: 453].

Но это и канал внутриобщественной коммуникации — как для выражения мнений разных групп, так и для защиты гражданских и религиозных прав. Раммохан приводит пример такой коммуникации в защиту религиозных верований индуистов от посягательств христианских миссионеров, которые «почти двадцать пять лет проповедуют и по всей Бенгалии распространяют публикации на местных языках, чтобы дискредитировать преобладающую здесь систему религии». В ответ индуисты, обладающие «силой защищать свою религию теми же средствами, что использованы против неё», пользуются «свободой прессы, чтобы сражаться с писаниями английских миссионеров, и считают, что никакой другой защиты для отстаивания их веры не требуется» [II: 453—454].

«...Существование свободной Прессы равно необходимо и для правителей, и для управляемых» [II: 460], — заявляет Раммохан, обосновывая её политическую роль. Образцом для него является Британия, где жителям предоставлена «величайшая свобода мнений», которая несколько не ущемляет «почтения и уважения к королю и достоинства и власти Правительства», однако «поведение министров постоянно является темой для обсуждения» в прессе [II: 455]. Поэтому философ убеждён в настоятельной необходимости свободной прессы в Индии — вопреки мнениям, что нельзя предоставить её колонии или зависимой территории без опасности для власти. С одной стороны, отказ в свободе прессы равносителен лишению жителей колонии перспектив развития: «...Другими словами, это значит сказать им, что они *приговорены* к постоянному угнетению и деградации, выйти из которых у них нет никакой надежды в продолжение всего Британского Владычества» [II: 458]. Но, к счастью, сама возможность принять подобный принцип отношения к колониям «исключительно чужда» характеру

британцев, тем более что на практике развивается образование, книгопечатание и другие формы распространения знания. Раммохан уловил главную особенность британского управления колониями — они переносят в них свои специфические институты — верховенство права, равенство перед законом, децентрализованное управление и другие, характерные для англосаксонской модели социальной организации, несмотря на то что экспорт этих институтов в колонии выглядел неоднозначно (см.: [Фергюсон 2016: 38—39]). И для философа не извлечь пользы из появления этих институтов в Индии — наперекор эксцессам колониальной политики — просто невозможно. С другой же стороны, пресса для индийцев — единственный в колониальных условиях институт *политического действия*. Для них это единственная возможность (а для британского монарха — одно из средств) предоставить власти беспристрастную информацию о жизни её подданных — «существование Свободной Прессы в этой стране и Учреждение Газет в различных дистриктах под особым покровительством Совета директоров и исключительным контролем только со стороны закона» [II: 464].

Раммохан подчёркивает, что «сущностная для благополучия подданных» свобода выражения мнений через прессу не обременяет государство, а, напротив, служит его благу, поскольку выявляет злоупотребления и произвол властей на местах — в стране, где бесконтрольность действий и следующий из них произвол власть имущих стали обычным явлением в добританский период [II: 466].

Пресса в политической философии Раммохана, таким образом, предстаёт как институт общественно-политической системы, *независимый* от государства и трёх ветвей власти и производный от общества, в котором признаны гражданские права на свободное выражение мнений и осознана социальная потребность в обнародовании их в печати. Даже в условиях ограниченности диапазона действия прессы образованными элитами она, безусловно, полезна как канал распространения информации, средство просвещения, обеспечения прозрачности всех происходящих в обществе процессов, внутриобщественного взаимодействия по разнообразным вопросам, а также канал открытой связи с властными институтами всех уровней.

Более того, пресса полезна и правительству, признающему право подданных обсуждать его действия, — оно «не может бояться публичного исследования в прессе, поскольку само равно может использовать этот инструмент как орудие своей защиты, а правительство, обладающее широкой поддержкой, находится в ещё большей безопасности, когда большая часть образованных и талантливых людей страны привлечены на эту службу» [II: 457]. Поэтому посягательства на свободу прессы в любой форме Раммохан оценивает как пагубные и для государства, и для общества. Среди негативных следствий он перечисляет «полное прекращение... распространения знания и соответст-

вующего духовного усовершенствования», предоставление правительству и всем его должностным лицам «свободы от порицания или разоблачения всего, что бы они ни делали на своём официальном поприще, и полной защиты от наблюдения за образом их действий», открытие возможности вмешательства в вопросы религий и нарушения религиозной толерантности, т. к. у верующих не будет возможности противодействовать этому, и — общий рост злоупотреблений во власти, защищённой от критики под предлогом «угроз государству» [II: 441, 452, 454, 458].

Рассматривая преимущества свободной прессы и права на свободу выражения мнений, Раммохан вышел на проблему сохранения сложившейся формы правления — от предпосылки, что для правительства, государства и общества могут быть опасны разные высказывания, заявления и дискуссии о власти, власть имущих и их деятельности. В «Правилах и постановлении» Дж. Адама приводился длинный список потенциально недопустимых текстов, появление которых могло стать поводом для закрытия изданий [II: 451—452], что стало для Раммохана отправной точкой для размышления о том, что именно разрушает, а что — сохраняет «мир, гармонию и общественный порядок» (термин из «Правил и постановления») и собственно *государство*. А отсюда — к представлению о должном правлении. И здесь становится ясно, что в государстве как политическом институте общества для философа главным и должным является верховенство права. В частности, решать вопрос о том, угрожает ли та или иная публикация общественному порядку, возбуждает ли «ненависть и презрение» к правительству или «подрывает его авторитет» — дело закона (Law).

Несомненно, что в стране, в которой установлен полный внутренний и внешний общественный порядок и где подстрекательские и изменнические публикации неизвестны, не может быть необходимости внезапно отстранять от власти Правительство [II: 453].

По общему контексту ясно, что такой общественный порядок возможен как основанный на праве; в нём суд решает, какие высказывания и действия могут представлять опасность для государства. Тогда на первый план в сохранении сложившейся политической системы выходят не отдельные частные структуры, а общее — соотносённость действия правителей и/или правительств с нормами права.

Исходя из этого принципа, Раммохан сопоставляет два типа государственного правления — деспотические и «просвещённые»³⁴, которые различаются по признанию прав и свобод, по отношению к народу

³⁴ Этот термин употребляется условно, т. к. Раммохан не даёт особого названия типу правления, противоположному деспотии.

и преобладанию метода политического действия — подавления или признания свободы людей. Эти два типа универсальны — и тот и другой встречаются в истории и Азии, и Европы и являются показателем того, насколько общества («нации») продвинулись на пути цивилизации.

К рассмотрению деспотического правления Раммохана побуждает недавняя история его страны — время «деспотических правителей», попиравших права собственности, гражданские права и религиозные интересы населения, тогда как новая британская власть «принесла мир, гармонию и достойный порядок в обществе» и защиту прав [II: 437—438]. Не вся история мусульманского правления для мыслителя была историей деспотизма, но из-за присутствия его черт у индуистской общины не было обнадеживающих перспектив. Деспотическое правление характерно для монархий во всём мире, хотя не для каждой. Оно основывается на «идее обладания абсолютной властью и совершенством» [II: 456], в которой для поддержания своей стабильности не нуждаются иначе организованные формы правления. Политическая максима деспотий — «чем больше народ будет пребывать в невежестве (darkness), тем большие преимущества из этого извлекут их Правители» [II: 442]. Такая власть склонна попирать не только свободы и права населения:

Деспотические правительства, естественно, желают подавления любой свободы выражения, которая могла бы потенциально вести к разоблачению их позорных действий, всегда сопровождающих тираническую власть и угнетение; и её излюбленный аргумент сводится к тому, что распространение знаний опасно для существования всякой законной (legitimate) власти; ведь как только народ станет просвещённым, он откроет, что объединённым усилием многие сумеют легко сбросить иго немногих и таким путём вообще избавиться от ограничений власти [II: 459].

Раммохан оценивает деспотический тип политики как недалёкий и не отвечающий целям её создателей; она чревата восстаниями, всеми видами варварских эксцессов и жестокости [II: 442].

Между тем именно тирании и деспотии в истории демонстрируют неустойчивость и недолговечность. «Деспотические монархи, преследуемые ненавистью при жизни, с трудом могли избегать попыток восстания или смерти от рук убийцы», — замечает Раммохан [II: 456]. Империи тиранов, подобных Чингисхану, быстро исчезают, государства деспотов, правящих жестоко и нетерпимо, как Великий Могол Аурангзеб в Индии, приходят в упадок. Деспотии к тому же чреватые беспорядком и революциями, чему учат уроки истории. Раммохан делает первое важное обобщение:

...В странах, которые совсем недавно продвинулись на пути цивилизации, анархия и революции преобладают, тогда как, с другой сторо-

ны, в более просвещённых нациях всякое восстание против правительств, оберегающих нерушимость прав управляемых, крайне редко, и сопротивление народа, преуспевшего в сфере знания, если и бывает, то не против существования, но против злоупотребления правящей власти [II: 456].

В понимании Раммохана народ и правящая власть — нечто подобное сообщающимся сосудам: отношение власти к населению — его правам, просвещению, а также метод управления определяют ответное отношение к власти и собственно степень её стабильности:

... Чем более просвещённым становится народ, тем менее он расположен к восстанию против правящей власти, которая *осуществляется справедливо и смягчена милосердием, а права и привилегии управляемых свято охраняются от любого нарушения* (курсив мой. — Т. С.) [II: 455].

История даёт немало примеров «цивилизованного», или «просвещённого», типа правления — и в Европе, в которой покорившая многие народы Римская империя прославилась именно распространением знаний и цивилизации на завоёванных землях, и в Азии, где не так много монархов, правящих справедливо и стремящихся к просвещению подданных. В Индии таким было царствование Акбара, чьё имя осталось в истории как имя милостивого правителя, поощрявшего учёность и *предоставившего гражданские и религиозные свободы своим подданным* [II: 456, 459].

«Просвещённый» или «цивилизованный» тип правления Раммохан описывает под несомненным влиянием своего восприятия британского политического устройства. Квинтэссенция его понимания отражена в Петиции в Верховный суд:

... Народ естественным образом расположен к миру и свободе (peace and ease), когда у него хорошее управление (rule and Government), основанное на справедливом и либеральном обращении; и чем более люди просвещены и большинство их способны понимать ценность преимуществ, которыми они пользуются при этом правлении, тем большей должна становиться их приверженность к нему [II: 442—443].

Базовые черты «благого правления» — справедливость и свобода граждан следовать своим интересам и правам. Справедливость власти воплощена в системе правосудия, служащей эффективному осуществлению [II: 439]. В современной ситуации именно британское правосудие представлялось Раммохану образцом и важнейшим институтом, который принесли Индии её новые правители, — он обеспечивает права и их защиту, в том числе от посягательств отдельных лиц и/или групп во власти. В этом свете справедливость действий правительства и его чиновников всегда может быть свободно оспорена частными ли-

цами в суде [II: 456]. Справедливость обеспечивается свободой выражения мнений, включая общее неодобрение и недовольство действиями власти, что позволяет предотвратить политические коллизии, включая революции:

... Свободная пресса никогда не приводила к революции в какой бы то ни было части мира, потому что там, где люди беспрепятственно могут представить свои жалобы на действия местной власти высшему правительству и таким образом разоблачить их, устранены основания для недовольства, вызывающие революции, в то время как там, где свободы прессы не существует и, соответственно, жалобы остаются не представленными и не разоблаченными, бесчисленные революции случаются во всех областях земного шара, или же, сдерживаемый вооружёнными силами правительства, народ всегда готов к восстанию [II: 457].

Показательно, что справедливым, по мысли Раммохана, может и должно быть любое правление — и в свободной и независимой стране, и в империи, объединяющей разные страны и народы:

Каждый хороший правитель, уверенный в несовершенстве человеческой природы и почитающий Вечного Правителя мира, должен осознавать серьёзную склонность к ошибкам в делах обширной империи; и потому он *должен предоставить каждому индивиду самые действенные средства для привлечения внимания ко всему, что только может потребовать его вмешательства* (курсив мой. — Т. С.) [II: 443].

В данном случае «хороший правитель» — это символическая фигура, олицетворение «разумного» правления, которое учитывает, с одной стороны, человеческое несовершенство, выраженное в следовании эгоистическим интересам и возможности несправедливых и неблагоприятных действий, а с другой — неизбежность свободы и прав, оберегать которые — задача государства. Отсюда *справедливость управления* предстаёт в виде поддержания свободы и прав граждан в сочетании с защитой от несправедливости и злоупотреблений с помощью институциональных средств государства, среди которых право — главное.

Другая черта просвещённого правления — признание и соблюдение прав людей. Раммохан допускает, исходя из наличной ситуации, что в государстве могут признаваться разные права. В частности, он замечает:

... При мусульманском правлении в Индии жители страны пользовались всеми теми политическими привилегиями, которые были и у мусульман, — могли занимать высшие должности в государстве, командовать армиями и управлять областями и часто избираться на посты советников князей без признания невозможности исполнять эти обязанности или унижающего разделения по религии или месту рождения [II: 462].

При правлении просвещённых британцев население Индии утратило политические права, но гражданские и религиозные права («столь часто нарушавшиеся жадностью и жестокостью мусульман») признаны. По-видимому, Раммохан руководствуется здесь принципом пользы, которую несёт населению не только некоторое сочетание прав, но в целом *тип правления*. В этом он близок утилитаризму, который развивал в качестве теоретического подхода к разным областям социальной жизни Джереми Бентам, один из европейских корреспондентов Раммохана. Британская система правления имеет преимущества перед мусульманской — жители Индии, «несмотря на утрату политических позиций и власти... считают себя *намного более счастливыми, пользуясь* гражданскими и религиозными *свободами*, чем их предки (курсив везде мой. — Т. С.)» [II: 462]. Утилитаристская «большая сумма счастья» от пользы, которую приносят институты и условия, перевешивает прежние «политические привилегии» и даже экономический статус и возможности добританского периода. Всё зависит от целей, которые ставит перед собой правительство. Деспотическое правление по определению не предполагает учёта интересов народа, тогда как просвещённое и в идеале, и в реальности ориентировано на создание условий для «свободы и безопасности, которые рассматриваются разумными и общественными существами как великая цель всех гражданских и религиозных институтов» («Мират-ул-Ахбар», английский перевод в «*The Calcutta Journal*», 12 апреля 1822 г. Цит. по: [Pant 1988: 119]).

Важный компонент просвещённого типа правления — равенство и соответствующее ему справедливое и беспристрастное отношение власти к народу, социально и культурно многообразному. Для Индии, разделённой социально-структурно и политически на множество групп и слоёв и имеющей в историческом опыте инорелигиозное правление иноземного происхождения, это был тот идеал должного, на который следовало ориентироваться и в колониальной ситуации, и в создании независимого государства.

Обрисованное в трудах Раммохана «просвещённое»/«цивилизованное» правление содержательно напоминает правовое государство с господством закона во всех областях жизни и институтах, защитой прав граждан в суде и ограниченностью власти законом. Более того, правовые механизмы обеспечивают и государственным структурам, и представляющим их лицам возможность «защищать свою репутацию и официальные действия от клеветы и обвинений» в суде — коль скоро обвинения несправедливы [II: 454], но государство заведомо не рассматривается как непогрешимое и защищённое от критики.

Для философа на втором плане находится вопрос о форме правления в просвещённом государстве — важно соблюдение принципов господства закона и обеспечения прав. Поэтому справедливыми и цивилизованными могут быть и иностранная колониальная администра-

ция в империи, и монарх, который поощряет просвещение и защищает права подданных. Деспотизм же заведомо исключает ограничение власти какими бы то ни было принципами или рамками закона.

А. П. Сен характеризует политические взгляды Раммохана как «конституционный либерализм», который с равным недоверием смотрит и на аристократическое правление, и на народное правительство» [Sen 2012: 145]. Неприятие первого заявлено в одном из писем:

Нация не может больше быть жертвой немногих (британской аристократии. — *Т. С.*), которые вот уже пятьдесят лет как привыкли наполнять свои кошельки за счёт народа [II: 925].

Меж тем А. Д. Пант, принимающий во внимание концепцию человеческой природы у Раммохана, отмечает его элитистские симпатии в сфере общественной и политической жизни: «...ответственность немногих образованных и просвещённых членов общности за обеспечение руководства (leadership) ею и выведение её из трясины суеверий и невежества» [Pant 1988: 116]. Мне думается, что неприязнь к аристократическому правлению сочетается с элитистскими симпатиями опять же благодаря представлению Раммохана о главенстве права и ответственности. Находясь у власти, элита может следовать собственным интересам и пренебрегать интересами народа, и её судьбой будет критика со стороны общества (при условии свободы выражения мнений) и замена её другими, «более достойными гражданами», но может быть и ответственным и просвещённым правительством, заботящимся о благе народа. Всякий раз и при оценке реальной политической ситуации, и при обсуждении перспектив политического развития Раммохан ориентируется на требования должного — как он его понимает; этим объясняется «амбивалентность и неопределённость», которые А. Д. Пант видит в либерализме Раммохана Рая и других реформаторов XIX в., их кажущиеся проколониальные и антидемократические идеи, а не «отсутствием органических связей этих реформаторов с социальными силами, которые могли бы воплотиться в трансформации социоэкономической структуры» [Pant 1988: 113]. Раммохан строит для Индии представление о должном политическом устройстве современных обществ, а также объясняет британским властям в колонии и метрополии, как они *должны управлять* и какую политику *должны проводить*.

Вряд ли можно говорить о «насторожённом отношении» Раммохана к демократии — хотя бы потому, что он весьма расположен к идее участия индийцев в управлении на местном уровне — в частности, с использованием традиционных форм самоорганизации — таких как деревенские *панчаяты* (советы старейшин). При рассмотрении судебной системы колониальной Индии он говорит, что его стране очень близок принцип суда присяжных, с давних времён известный под име-

нем *панчаята*. Однако в настоящее время они несовершенны, хотя к ним иногда и обращаются как к «арбитрам, назначаемым судом с согласия тяжущихся сторон». Со знанием дела философ говорит о благоприятных возможностях, которые откроет для управления (в частности, судебной власти) обновление института панчаята — он должен стать регулярно действующим органом управления, в который входят «разумные и уважаемые представители населения» и местный судья. Вся община будет уважать панчаят и доверять ему, поскольку он будет предотвращать злоупотребления и попытки оказать давление на суд [II: 250—251]. Даже если панчаяты будут действовать вместе с судьёй-европейцем, это будет форма реального участия населения в управлении страной, в деятельности одной из ветвей власти «снизу», от местного уровня. Здесь должное у Раммохана — соотнесение европейских институтов (суды присяжных) с известными и понятными индийцам местными традициями саморегулирования общины, а также представительство «разумных и уважаемых» её членов, дабы обеспечить идеал рационального и цивилизованного управления.

Тот же принцип продвижения способных представителей местного населения Раммохан отстаивает и для других уровней управления страной. Фактически он продвигает демократический принцип — возможность граждан разными средствами воздействовать на управление государством *в интересах общества*. Если в 1822 г. он относил к этим средствам критику действий власти в печати и предлагал разрешить представителям местного населения пусть номинально участвовать в управлении в составе комиссии, которая будет представлять Совету директоров Ост-Индской компании информацию о жизни и проблемах населения [II: 464], то во время визита в Англию он продвигает идею реального участия индийцев во властных структурах. Предлагая усовершенствования в «Ответах на вопросы о состоянии судебной системы», Раммохан говорит о перспективе продвижения их на довольно высокие должности и посты государства — либо в сотрудничестве, либо отдельно от британских собратьев-подданных [II: 268]. В колониальных условиях Раммохану важен сам факт вовлечения индийцев в управление страной, налаживание сотрудничества с европейцами в каждой ветви власти, хотя это и дело отдалённого будущего.

Масштаб участия во власти индийцев теоретически ограничен — только «разумные и просвещённые» могут адекватно исполнять её полномочия; а адекватность эта выглядит у Раммохана как следование благу населения и предотвращение действий в эгоистических интересах и, соответственно, злоупотреблений.

Суммируя представления Раммохана о должном в политической сфере жизни общества, констатирую общий смысл, скрытый за его внешне лояльными к власти рассуждениями: государство существует

для общества и служит обеспечению интересов и прав человека; нарушение этого правила пагубно и для самой политической системы (протест угнетаемого населения и крах деспотического правления), и для общества (остановка развития), и для каждого человека (попранье его свободы и прав). Именно этот смысл — ключ к пониманию отношения Раммохана к британскому колониальному правлению и проблеме политической зависимости одной страны от другой.

«Несмотря на убеждение, что оставаться частью Британской империи — в интересах Индии, Раммохан был принципиально против самой идеи политического подчинения одной страны другой», — пишет Амийо П. Сен, подчёркивая его горячее сочувствие освободительным движениям в зависимых странах [Sen 2012: 144]. Но когда речь заходила о зависимости от Британии, он не спешил говорить о необходимости освобождения Индии, о чём свидетельствуют его собеседники (см.: [Collet 1962: 386—387]).

А. Д. Пант говорит о «колеблющемся» отношении Раммохана во всех областях, где надо было порвать с прошлым, в том числе в политической сфере. «Он любил свободу и поддерживал самоуправление, но для собственной страны считал британское правление божественным благодеянием» [Pant 1988: 122]. Однако в этом правлении он прекрасно различал провалы, ошибки и нарушения тех высоких принципов, которые так ценил. И если ориентироваться на базовые политические представления Раммохана о должном, станет ясно, что за формально противоречащими друг другу утверждениями о колониальном правлении в Индии скрыта *проблема политической зависимости*, которую философ решает на материале своей страны.

Решение этой и других проблем в трудах Раммохана ставит вопрос о методе, который он прилагает к анализу социально-политических реалий колониальной Индии и её институтов. Достаточно очевиден *метод сопоставления существующего с должным*, столь характерный для социально-философского подхода. Однако Раммохан как философ-реалист хорошо сознавал, что действительность с должным не совпадает и постоянно изменяется, и потому в анализе её требуется всестороннее рассмотрение с выявлением по возможности всех позитивных и негативных сторон. Условно назову это *методом всесторонней оценки*. Этот метод Раммохан применяет постоянно, а эксплицирует в документе «О расселении европейцев в Индии»:

Я... укажу на принципиальные следствия, которых... вероятно, можно было бы ожидать в результате применения этой меры³⁵

2. Сначала я отмечу некоторые преимущества, которые могли бы последовать из этого изменения. <...>

³⁵ Речь идёт о возможной массовой колонизации Индии европейцами.

3. А теперь я перейду к указанию некоторых главных неудобств, *которые можно предвидеть*, вместе со *средствами*, которые, как я рассчитываю, *предотвратят* их или сделают их возникновение менее вероятным (курсив везде мой. — Т. С.) [II: 315, 317].

В этом документе Раммохан указал девять преимуществ и пять возможных негативных следствий массовой европейской иммиграции в Индию и предложил для начала *практический эксперимент* в этой области, прежде чем окончательно решить — расширять ли въезд европейцев в страну [II: 319—320]. В этом случае преимуществ он увидел больше, чем вреда для местного населения, европейцев и власти.

Сочетание двух методов проливает свет на содержание текстов Раммохана. Обнаружение методов позволяет уйти от нагруженных идеологическими построениями односторонних оценок мысли и деятельности реформатора и показать движение мысли и гибкость его мышления в политической сфере, выявить философские смыслы его «нефилософских» текстов.

Индия попала в политическую зависимость от государства, которое во многих отношениях отвечает представлениям Раммохана о *должном* — «просвещённой», справедливой политической системе, ориентированной на идеал обеспечения благоприятных условий для общества — прежде всего с помощью права и разделения властей. Оно не только *декларирует* следование высоким принципам, но и разной степенью успеха *следует* им в управлении индийскими владениями. В Петиции в Верховный суд Бенгалии философ объясняет ответную растущую лояльность индийских подданных «справедливым и либеральным обхождением» власти, что выразилось в признании и охране прав собственности, гражданских прав, в продвижении просвещения и усовершенствовании в социальной сфере, в учреждении современной судебной системы и т. д. [II: 440, 457]. Новое *внешнее* правление *лишило* индийцев политических прав, но принесло им права и институты, которые характерны для «цивилизованной» политической системы и этим выгодно отличается от предшествующих деспотических форм правления. Кроме того, Раммохан ценит признание социальных прав индийского населения и как должное, и как попытку его воплощения на практике — пусть и в ограниченном масштабе. Если помнить о приверженности философа идеям прогресса, развития обществ во времени, а также «усовершенствования (improvement) людей», то станет очевидным: колониальную зависимость Индии он ценит за *создание* в современном мире *позитивных условий и возможностей* развития общества, которые на данный момент *принимает* как более значимые по сравнению с обретением независимости и политических прав.

Реальное воплощение этого потенциала в политике Ост-Индской компании породило комплекс негативных явлений, существующих и в

импортированных институтах, и в самой системе. В «Кратком очерке древних и современных границ и истории Индии» он отметил эволюцию модели управления страной от смешанной европейско-азиатской до приближения к существующим в Англии стандартам институтов [I: 235, 236] — свидетельство его надежд на постоянное совершенствование самой системы колониального правления в сторону усиления правовых принципов в интересах населения. При всём идеализме этой установки она строго соотносится с критическими замечаниями Раммохана в адрес действующей судебной и налоговой систем и его последующими предложениями по исправлению недостатков. По рекомендациям его видно, что они вышли из строгой приверженности реформатора правовым принципам британской политической модели.

Раммохан не столько был «против подчинения одной страны другой», сколько всесторонне рассматривал положение подчинённой страны: если положительного и преимуществ для населения больше, оно может быть даже *необходимо* для блага зависимого общества. Поэтому он заявлял о «необходимости продолжения британского правления по крайней мере в течение сорока-пятидесяти лет, чтобы оно принесло добрые плоды самому народу» (цит. по: [Collet 1962: 387]). Это не отменяет обстоятельного анализа отрицательных сторон и негативных явлений в системе и её институтах.

Когда Раммохан анализирует британское правление в Индии, у него действует метод всесторонней оценки — отсюда и проблема политической зависимости заключалась для него в ответе на вопрос о том, что преобладает в установленной в колонии политической системе — польза или вред для местного населения. Подтверждают это и его тексты: на данном историческом этапе зависимость для индийцев полезнее в правовом и институциональном, политическом и культурном смысле. Она будет долго сохраняться *при условии «хорошего управления»*. В «India Gazette» 22 января 1833 г. он пишет:

Хотя думающий человек не может не чувствовать *всех зол политического подчинения и зависимости от иностранного народа*, тогда, когда мы осмысливаем преимущества, которые мы извлекли и ещё, надеюсь, извлечём из нашей связи с Великобританией, неужели мы не примиримся с настоящим положением вещей, которое *обещает постоянные выгоды нашим потомкам?* (курсив везде мой. — Т. С.) [Roy 1977: 42].

Борьба же за самоуправление, независимость и свободу — это следствие поправления прав и свобод населения и «дурного управления». Так, в «Замечаниях о расселении в Индии европейцев» Раммохан говорит, что возможная в будущем «смешанная общность» (состоящая из индийцев и европейцев) столько не будет чувствовать склонности разорвать связи с Англией, сколько продлится с её стороны либераль-

ное обхождение и просвещённое управление, которое будет способствовать сохранению взаимных выгод для обеих стран [II: 319]. Он убеждён, что движения за независимость, протесты и революции всегда имеют основание и причины в деспотическом правлении и угнетении, в нарушении прав и свободы обществ.

На этом фоне совершенствованию, по убеждению Раммохана, подлежит любая система или институт, особенно импортированные, — опять же из соображений блага населения и сохранения системы. В числе средств совершенствования — участие граждан в управлении обществом.

Метод всесторонней оценки работает и в анализе институтов, появившихся в Индии с началом колониального правления. В этой ситуации в соответствующих документах интересна не фактологическая, а смысловая сторона.

Системе правосудия и судебной ветви власти посвящены ответы на вопросы Избранного комитета «Юридическая система Индии» (1831) и Петиция в Парламент по поводу некоторых положений Индийского судебного закона (1827). Говоря о праве и законе, философ чётко обозначает идеи своей политической философии. По текстам видно, что право и судебная власть в обществе представляется ему высшей инстанцией государства в решении наличных проблем на всех уровнях общества.

В каждой цивилизованной стране правила и кодексы законов исходят от одной власти, а их исполнение отдаётся другой. Опыт показывает, что неограниченная власть (unchecked power) часто ведёт даже лучших людей к несправедливости и производит всеобщее зло [II: 395].

А. П. Сен отмечает прагматизм Раммохана, способного быстро определять связь между законом и поведением общества. «Подобно утилитаристу-реформатору Джереми Бентаму, он был склонен верить, что дурные законы делают дурными общества» [Sen 2012: 127]. Добавим к этому возможное влияние на Раммохана его библейских штудий; ветхозаветная идея закона, заданного высшими ценностями и заповедями, справедливого суда в отношении его нарушителей, по-видимому, произвела на него глубокое впечатление. Идея справедливости, сострадание к жертвам насилия и преступлений и к тем, чья вина не доказана, — должное, с которым он соотносит любые системы права. И традиционная индуистская система, и шариатская, и европейская должны быть справедливы и беспристрастны, должны согласовываться с разумом и/или будущим процветанием страны [II: 394].

Одновременно Раммохан занимает строгую позицию в вопросе об истоках права: оно вырастает из общественного взаимодействия по по-

воду прав людей и принимает форму законов. В частности, это видно по законам наследования в частном праве:

В каждой стране правила, определяющие права наследования и отчуждения имущества, изначально происходят либо из согласованного выбора народа, либо из благоразумного решения высшей власти, светской или духовной, и эти правила, соответственно, устанавливаются общими обычаями страны и подтверждаются юридическими процедурами [II: 394].

Законы, однажды созданные обществом, не являются данными раз и навсегда. Раммохан считает нормальным изменение их во времени, но убеждён, что для этого следует не разрушать всю систему, но постепенно вводить отдельные изменения. А. П. Сен заметил, что в этой позиции он предвосхищает дискуссию между аналитической и исторической школами права в Европе первой половины XIX в. об основаниях права (повеление суверена или устоявшиеся обычаи народа), хотя, по-видимому, он не был знаком с трудами их представителей — Джона Остина (1790—1859) и Фридриха Карла фон Савиньи (1779—1861). Индийский философ также предвосхитил разграничение Дж. Остином права и морали и его аргумент, что на моральных принципах основываются лишь некоторые законы [Sen 2012: 128].

Представления о должном состоянии судебной системы, праве и судопроизводстве «считываются» от противного — критики сущего.

Судебная система мыслится у Раммохана по определению независимой и от законодательной, и от исполнительной власти на всех уровнях отправления правосудия, как и от влияния любых возможных привходящих факторов. Главное предназначение судебной системы — обеспечение справедливости и разоблачение неправомерных действий в отношении человека. Это следует из указания на ограничения в доступе к правосудию широких слоёв населения, особенно бедных слоёв и крестьян, в том числе из-за нехватки судей и судов [II: 239—240]. Иными словами, суд мыслится доступным для каждого — идеал, который Раммохан желает видеть воплощённым в реальной жизни Индии, для чего подробно разъясняет, что нужно сделать для усовершенствования наличной системы. Ключевая инициатива в этом возлагается на европейцев в лице британской власти, и на индийцев:

Европейские поселенцы (в Индии. — *Т. С.*), находясь наравне с правителями страны и зная о правах подданных либерального правительства и надлежащем способе отправления правосудия, получают от местных правительств или законодателей в Англии возможность ввести многие необходимые усовершенствования в законах и юридической системе, преимущества которых, конечно, распространятся на всё население в целом... [II: 315].

В противовес неупорядоченности, множественности законов и постановлений, а также сосуществованию разных систем права наряду с британской Раммохан отстаивает в качестве основы системы права и судопроизводства стройный упорядоченный кодекс законов в области гражданского, уголовного и других видов права [II: 262—263, 265—266], разработанный самыми квалифицированными специалистами в этой области. Главные условия, которыми им следует руководствоваться: 1) «основываться на принципах, которые считаются общепризнанными и принятыми всеми группами и племенами (tribes) этой страны»; 2) положения права «должны быть просты в принципах, прозрачны и ясны в определениях» [II: 263, 265]. Система судопроизводства тоже должна быть упорядочена и построена на началах ответственности перед обществом.

По критике и предложениям хорошо видно, что Раммохан мыслит судебную систему открытой и в отношении с обществом, и в деятельности. «Недостаток гласности, происходящий из отсутствия отчетов и публичной прессы, наблюдающей за судебными процессами в здании суда» назван в ряде главных препятствий в осуществлении правосудия; из-за этого отсутствует контроль общественного мнения над судами и судьями, их манерой ведения дел и принципами заседаний и принятия решений — «всё фактически отдано под ответственность судебных чиновников» [II: 241]. Полная гласность суда — «настоятельная необходимость», тесно связанная со свободой прессы и политикой. Гласность обеспечивает общественный контроль за судебной ветвью власти, что само по себе уже создаёт защиту от разнообразных злоупотреблений, которыми полна индийская судебная система. Другой фундаментальный принцип — доступность информации о законодательстве. Её отсутствие порождает множество проблем для истцов и ответчиков, но в системе судопроизводства не предусмотрена даже возможность ознакомиться с законом, не говоря уже о том, чтобы скопировать его или получить консультацию [II: 242].

Раммохан отстаивает такие принципы деятельности суда, как производство процесса и дела на языке, понятном всем его сторонам³⁶, квалификация, подразумевающая специальное образование судей и всех имеющих отношение к судопроизводству, пожизненное (возможно) назначение судей [II: 245—246; Roy 1977: 37], наличие судов присяжных, в которых будут сотрудничать представители всех слоёв населения и всех вероисповеданий [II: 252], и, разумеется, равенство всех перед законом.

³⁶ Для Индии языковая проблема в судопроизводстве на тот момент была крайне острой — далеко не все представители местного населения владели английским языком, а языком шариятской системы был персидский; основная же масса населения регионов говорила на новоиндийских языках.

«От разумных и уважаемых представителей местного населения нельзя ожидать доверия к деятельности юридической системы» [II: 246], — отвечает Раммохан на вопрос о доверии индийских подданных к судебной системе правительства Компании, снова подчёркивая, что отсутствие доверия проистекает из всех дефектов и злоупотреблений в ней. Здесь — важнейший смысл философии права Раммохана: только открытая судебная система вызывает доверие общества. На фоне должного фактически закрытой и потому не отвечающей потребностям и благу общества является система колониального судопроизводства, а британская — открытой. И один из первых шагов к изменению ситуации в Индии — «постепенное вовлечение представителей местного населения... в судебные организации в сотрудничестве с ними» — не просто ради поддержания лояльности, но и для обеспечения безопасности.

Британцам не следует изолировать себя от своих подданных, подерживая себя только проявлением превосходящей силы [II: 268].

Мысль Раммохана ясна в контексте его представления о цивилизованном правлении: трансформация закрытой системы/ветви власти в открытую с участием «подданных» сделает систему устойчивой, ведь закрытость разъедает её изнутри коррупцией и несправедливостью.

Однако уже имеющиеся в колониальной системе формы привлечения индийцев к сотрудничеству в администрации Ост-Индской компании несли в себе внутренние противоречия. В частности, введение принятого парламентом нового судебного закона (1827), предоставившего индийцам как британским подданным право заседать в судах присяжных, вызвало недовольство состоятельных слоёв, поскольку было ограничено лишь общими судами; в Верховном суде присяжных могли заседать только христиане. Раммохан принял деятельное участие в движении за отмену третьей статьи Индийского судебного закона. В это движение включились и индуисты, и мусульмане Калькутты, подавшие Петицию в британский парламент. Не останавливаясь на истории и успехе этого движения (см.: [Скороходова 2008б: 249—253, 289—292]), замечу, что оно стало поводом для обращения философа к проблеме практического осуществления принципа формального равенства прав в обществах полиэтничных и полирелигиозных.

В новом законе право быть присяжным было поставлено в зависимость от религиозной принадлежности присяжных, подсудимых и тяжущихся сторон, при этом христиане в судах всех уровней подлежали суду только христиан-присяжных, а последние имели право судить всех, включая индуистов и мусульман. Раммохан, составляя Пети-

цию³⁷, отметил, что положения статьи третьей Закона означает «недоверие к индийцам», несправедливое уже тем, что «накладывает на них печать более низкого достоинства в глазах закона и устанавливает и увековечивает различия не только бесполезные, но одиозные и неразумные (impolitic)» [Native 1967: 42]. Это прежде всего знак «тяжёлой неправоеспособности» по признаку принадлежности к индуистскому или мусульманскому вероисповеданию, что вопиющим образом противоречит той правовой ситуации, которую сами британцы установили на уровнях законодательном и местном, — праву местного населения исповедовать свои религии. Ориентируясь на законы и заверения власти, население было убеждено, что религия никогда не может сделаться основой для гражданской неправоеспособности без нарушения уже установленного в этой области соглашения. Налицо противоречие между *благим* и *должным* — с точки зрения Раммохана, намерением британской власти «усовершенствовать социальное и политическое состояние» своих индийских подданных благодаря своей системе правосудия — и действиями, которые при всём желании невозможно оправдать никакими добрыми или юридически действительными причинами [Native 1967: 44].

Как искушённый знаток политики, Раммохан бескомпромиссно ищет и находит действительные мотивы власти, стоящие за этими юридическими положениями статьи закона. Во-первых, это желание косвенным образом сформировать у местного населения мотивы для обращения в христианство, которое превращается в «путь к европейским привилегиям, превосходству и равенству с правящим классом». Во-вторых, это обоснование позиций завоевателя для европейцев и христиан как таковых по отношению к большинству индуистов и мусульман, что само по себе создаёт пристрастность при вынесении судебных решений. В-третьих, здесь предполагается имущественный ценз для местного населения, препятствующий индуистам и мусульманам быть избранными в Верховный суд присяжных. В-четвёртых, это может быть и убеждение, что индуисты и мусульмане интеллектуально недостаточно подготовлены к исполнению обязанностей присяжных в Верховном суде по сравнению с обычными судами на местном уровне [Ibid.: 44—45]. Иными словами, подобное отступление от собственных декларируемых целей продиктовано политическими

³⁷ Она не включена в собрания трудов Раммохана, хотя он, видимо, был одним из её создателей; во всяком случае, в ней воплощены идеи, характерные для его правосознания. Я могу предположить, что соавторами Петиции были его соратники — Дароканатх Тагор (1794—1846) — предприниматель, общественный деятель и знаток права, дед поэта Рабиндраната, а также Прошоннокумар Тагор (1801—1868) — правовед и общественный деятель.

соображениями, которые входят в прямое противоречие с правом и принципом формального равенства всех перед законом — включая правителей и управляемых. Обоснование этого нарушения равенства самими законодателями может быть каким угодно, но в реальности за любым ущемлением прав скрыта политика, и её законодательное закрепление способно обернуться негативными последствиями и для правящих кругов, и для самой правовой системы, важнейшим принципом которой являются принципы беспристрастности, справедливости и равенства (см.: [Roy 1977: 40—41]).

Представление Раммохана о нерушимости принципов права и о пагубности самого намерения отступить от них воплощено в его категорическом неприятии правовой дискриминации по религии. Для философа «здоровый смысл справедливости и общее уважение к беспристрастности... преобладает среди людей разных вероисповеданий (religions)», тогда как британские власти, по-видимому, считают это невозможным и потому стремятся «защитить» христиан от предубеждений со стороны присяжных, исповедующих другие религии [Native 1967: 52]. Но с тем же успехом можно говорить и о необходимости защиты мусульман и индуистов от действия предрассудков христиан:

Просители убеждены, что *никакие подобные предрассудки до сих пор не существовали*, однако они не могут не предвидеть опасности того, что несправедливое разграничение, санкционированное этим законодательством, *может создать их...* (курсив везде мой. — Т. С.) [Ibid.].

Здесь появляется крайне важный смысл политической философии Раммохана: недальновидная или своекорыстная политика способна создать — даже правовыми средствами! — такие общественные явления, которые прежде не существовали, или по меньшей мере спровоцировать их появление. Не употребляя самого термина, обозначающего типичную имперскую политику «разделяй и властвуй»³⁸, Раммохан вплотную подошёл к раскрытию механизма её действия: обозначение принципа разделения — обоснование и закрепление его на уровне законодательства — привлечение внимания разделяемых групп к этому факту — появление и развитие предубеждений и, в перспективе, — враждебность групп друг к другу со всеми вытекающими социальными и политическими последствиями.

Между тем за религиозным разделением может быть скрыто более существенное различие — социальное: в числе христиан не только правящие круги и вполне состоятельные европейцы (вполне состоя-

³⁸ Под этим условным и широко распространённым термином я понимаю деятельность правительств империи и/или колониальной администрации, заключённую в сознательном противопоставлении друг другу разных социальных групп, общин и партий с целью поддержания власти и влияния.

тельные и высокостатусные в общественной иерархии), но также представители индийского населения, в большинстве своём относящиеся к социальным низам, и бывшие неприкасаемые, принявшие христианство в надежде вырваться из своего презренного положения [Roy 1977: 39, 52]. В Петиции указано на этот факт как унижительный для высших кругов индуистов [Native 1967: 51—52], однако мне видятся в этом не столько отпечаток духа кастовой идеологии или элитистские предпочтения, сколько понимание тесного переплетения в реальной социальной жизни разных измерений общественной структуры — религиозных, социально-иерархических и статусных структур, традиционных систем подчинения и зависимости. Вмешательство в эти системы со стороны колониальной власти даже из лучших побуждений неприемлемо.

Новую власть Раммохан более всего ценит за предоставленные индийцам возможности пользоваться своими религиозными и гражданскими правами и за религиозную толерантность, невмешательство в духовную жизнь и традиции³⁹. Поэтому в этих должных и наиболее подходящих для индийского полирелигиозного общества условиях даже незначительное предпочтение одной религиозной группы или общины перед другими может обернуться непредсказуемыми для общества последствиями. Раммохан мыслит широко, имея в виду весь Восток и все регионы земли:

Во всех регионах Азии, которые населены вашими просителями, религия — это не просто система теорий и мнений, она тесно переплетена с законами, обычаями, ежедневными обязанностями и действиями в каждом состоянии человеческой жизни. В таких религиях вера и усердие её исповедников подпитывается и подтверждается непрерывными потребностями, которые требуют внимания; и религия — это самое важное дело человеческой жизни и самый постоянный источник человеческой деятельности, отсюда и *любое вмешательство в неё особенно трудно перенести* (курсив мой. — Т. С.) [Ibid.: 47].

Итак, с одной стороны, вмешательство в религиозную жизнь нежелательно для самих верующих, с другой — разрушительно для общественной жизни. В 1832 г. Раммохан поясняет, что только безответственное правительство, вместо того чтобы оберегать общность от конфликтов, может выказывать предпочтение какой-либо группе:

При следовании такому противоположному плану «общность чувств» будет заменена «религиозным рвением», общность интересов — духом

³⁹ Достоинно особого упоминания, что Раммохан в попытках реформации индуизма никогда не апеллировал к какой бы то ни было политической власти, что свидетельствует в пользу его убеждения в необходимости строгого разделения влияния и полномочий религиозных и политических институтов.

господства или власти, с одной стороны, и духом ненависти и отмщения — с другой, и, наконец, «общность сложившегося порядка» будет основываться на широких линиях разграничения и отделения даже в ведении общественных дел [Roy 1977: 40].

Прекрасно сознавая все последствия подобной политики, Раммохан заявляет, что «совершенно не может понять действий Совета директоров» Компании, когда они «принимают законы, *рассчитанные на возбуждение духа религиозной нетерпимости* в гармоничной в настоящее время, хотя и смешанной общине, и на то, чтобы вызвать отвращение у её самых многочисленных классов, в частности, интеллигентов подрастающего поколения» [Ibid.]. По этому фрагменту ясно, как хорошо философ понимает цели подобных законов и саму суть политики противопоставления разных групп в обществе для вящей выгоды власти. Тем более что межрелигиозную ситуацию на субконтиненте он описывает как *идеальную*: «Нет другой страны в мире, где дух веротерпимости преобладал бы так, как в Индии» [Ibid.: 39]. Идея недопустимости нарушения принципов равенства, беспристрастности и справедливости оказалась у Раммохана политическим императивом, попыткой предложить противоядие потенциально возможной (а впоследствии реально развернувшейся в Индии первой половины XX в.) политике «разделяй и властвуй», пресечь первые её проявления. Благодаря принятому 12 июня 1932 г. биллю Ч. Гранта, положение о религиозном принципе комплектования Верховного суда присяжных было отменено. И закон подтверждал правоту Раммохана.

О философе и реформаторе говорят как о предтече концепции светского государства в Индии, особенно в свете перипетий её последующей истории (см., например: [Chaturvedi 1988: 80—83]). Оценка эта вполне справедлива, поскольку в политической мысли Раммохан вплотную подошёл к вопросу о связи между политикой и религией — в широком контексте темы о роли религии в общественной жизни. Религию он признавал и для человека, и для общества важным делом жизни и источником деятельности, однако принципиально отделял её от политической жизни. Индийский исследователь подчёркивает: «Подобно английскому философу Локку, которым он глубоко восхищался, Раммохан выступал за то, чтобы государство оставалось строго нейтральным в отношении религиозной принадлежности своих подданных. „Истинная религия не нуждается в помощи меча или законного наказания для своей защиты“, — написал он однажды» [Sen 2012: 133]. В последнем переплетено множество влияний на философа — исламского рационализма, благодаря которому он постиг, как используют религию в политических целях, влияние рационализма политических концепций Просвещения, влияние модели колониального правления Британии, не вмешивающейся в жизнь традиционных религиозных

общин, и её варианта секуляризма — англо-саксонского, в котором общины стремятся «совместить формальное равенство личных прав граждан с принципами обоснованной законом свободы их формальной и неформальной самоорганизации» [Рашковский 1999: 177]. По выступлениям Раммохана против религиозной дискриминации в суде очевидна его ключевая идея — беспристрастность в отношении власти к любым религиям и исповедующим их общинам, что выражается в недопущении любых разграничений правоспособности граждан по религиозной принадлежности и тем более правового закрепления неравных статусов. Поскольку государство существует *для* общества и блага населяющих его людей, должным в политике будет *благо всех общин*, их согласие и сотрудничество.

Одновременно религия в современных обществах, по убеждению Раммохана, вполне может быть важной силой общественного развития и побуждать людей к усовершенствованию жизни. В Европе его вдохновляло не только развитие науки, культуры, техники и политики, но и распространение религии — «даже среди скептицизма и фальшивой философии» [I: 236]. Это наблюдение коррелирует с религиозной и моральной составляющими в стремлении людей совершенствовать свою жизнь. Отсюда несогласие Раммохана с позицией британского социалиста Роберта Оуэна (1771—1858), который, так же как и индийский реформатор, отстаивал равенство прав, просвещение и искоренение невежества в качестве главных средств преобразования общества. Атеист Оуэн критиковал религию за освящение собственности и существующих институтов и уповал на вытеснение её из общественной жизни. Раммохан распознал в преобразовательном рвении Оуэна христианское по духу устремление к совершенствованию человеческого мира на началах любви и милосердия, которые содействуют счастью, облегчают взаимодействие людей и обуздывают их негативные проявления. В письме сыну Оуэна Роберту Дэйлу⁴⁰ Раммохан утверждает, что в содействии социальному, семейному и политическому благополучию нет необходимости противостоять религии [Roy 1962b: 494]. Жизнь общества без Бога, веры и религии для философа невозможна и даже теоретически непредставима, поэтому он заключает: «...противостоянием Религии ваш великодушнейший отец к настоящему времени воспрепятствовал своему успеху».

Роль религии в обществе амбивалентна — и Раммохан неизменно говорит о том, как искажения религии и человеческие заблуждения наносят неизмеримый вред обществу, но не считает, что в современности её следует отбросить, ведь она отвечает духовным потребностям людей, действует как важный институт, упорядочивающий духовную

⁴⁰ Читатель найдёт перевод Письма в Приложении.

и моральную жизнь обществ. «Освобождённая от искажений», религия способна быть особой силой общественного прогресса.

В связи с рассмотрением налоговой системы колониальной Индии Раммохан поднял важные социально-философские темы — отношений государства и экономики, зависимости между политикой и благосостоянием общества. Его экономические взгляды достаточно подробно исследованы в научной литературе (см.: [Sarkar 1970: 98—102; Sen 1975; De 1975; Dutta 1988; Sen 2012: 134—141]), но в этих трудах интересны общие социально-политические представления и смыслы.

Одним из важнейших прав, осознанных Раммоханом благодаря знакомству с европейской мыслью и правовыми системами, было владение и распоряжение имуществом, право собственности. Он отстаивал его, защищая права наследования имущества женщинами и права индуистов на наследство, а «установление права собственности и охраны имущества» — в противовес прежней системе наследственного владения при Моголах — называл среди причин того, что бенгальские землевладельцы «молятся за успех британского оружия» [II: 439, 457].

Согласно законам и истории страны, я полагаю, что земли Индии находились в индивидуальной собственности в древние времена. Право собственности было, по всей видимости, практически разрушено мусульманскими завоевателями. И когда мусульман сменила власть британская, она естественно приняла систему, которую застала в действии, и теоретически, и практически приспособилась к ней [II: 243].

В системе Постоянного землеустройства за заминдарами признано неоспоримое право на землю; в других системах оно принадлежит земледельцам, но их участки несопоставимо меньше имений заминдаров. Право на землю было поводом высказать своё представление о собственности. Хорошо зная о недостатках систем налогообложения в колониальной Индии (см.: [Скороходова 2008б: 266—271]), Раммохан снова приложил свой излюбленный принцип должного, чтобы понять суть изменений — в данном случае должным было право собственности, условие, обеспечивающее независимость и благосостояние.

Существующая система построена фактически для нужд правительства, обеспечивая государственные доходы в виде налогов с заминдаров и райятов. Она «доказала преимущества для управления — достаточно, думаю, обратиться к налоговым записям прежних и настоящих правителей» [II: 287]. Система могла бы благоприятствовать всем, у кого есть право на землю, но её состояние говорит об обратном: собственники добровольно пренебрегают развитием производства продукции сельского хозяйства, чтобы избежать увеличения налогов, сами же налоги чрезвычайно велики и для крупных заминдаров, а тем более для крестьян. И тут Раммохан выходит на проблему общественного благосостояния: существующая система налогов блокирует

рост богатства — в стране увеличивается всеобъемлющая бедность, ценность собственности (земли) не растёт, а тех, кто хотя бы в малейшей мере стремится к богатству и независимости или просто общему благополучию (comforts) жизни, очень немного [II: 288, 457].

Бедность касается в первую очередь крестьян, страдающих под двойным и тройным гнётом — чиновников-сборщиков налога, заминдаров и/или самого налога. В таких условиях нет не только способов накопления средств, но даже выхода из состояния нищеты. Заминдары тоже не застрахованы от разорения, но их положение не вызывает у Раммохана сочувствия. Система «подавляет народ и истощает ресурсы страны» [II: 282—283] и требует существенного изменения, которое в силах Правительства Компании — «в осуществление обязанности правящей власти защищать все классы народа и особенно тех, кто находится в наиболее беспомощном состоянии» [II: 290—291]. И всё же существующая система имеет преимущества — в самом факте признания прав собственности и в обеспечении правовой основы для защиты интересов и прав крестьян, а не только заминдаров.

«Каждый человек имеет право по закону и разуму пользоваться плодами честного труда и хорошего управления», — писал Раммохан в явном убеждении, что государство не может эффективно управлять земельным имуществом. Это приблизило его к позиции британских виггов, которые считали частную собственность фундаментальным принципом и верили в самокорректирующую и самосовершенствующуюся власть естественного владельца земли [Sen 2012: 137].

Обеспечение прав на свободу, имущество и достойное существование, а отсюда — благосостояние общества Раммохан связывает с отказом государства от наступления на произведённый продукт и доходы людей, что в колониальной экономике было невозможно, а в политическом и социальном смысле было ограничением экономических функций государства в общественной системе.

При колониальной системе управления Индией представления Раммохана и его предложения совершенствования существующих систем большей частью оставались на уровне благопожеланий, а его общее позитивное отношение к власти другого государства в стране было и остаётся объектом критики и обвинений мыслителя в наивности и непонимании природы колониализма. Объяснение этой парадоксальной позиции лежит в области его общих социально-философских воззрений, исходящих из идей должного. В политической сфере должным являлось *обеспечиваемое государством взаимодействие народов друг с другом*. Понимание человечества как единой семьи народов, политически объединённых в государства, задаёт императив взаимодействия их друг с другом на международном уровне — «для взаимной выгоды и преимуществ человеческого рода» [Collet 1962: 501—502]. Посему появление представителей разных народов и государств в разных

странах мира для Раммохана естественно, хотя и сопряжено с различными следствиями — вплоть до конфликтов и войн, которые от противного подтверждают норму мирного и взаимовыгодного общения.

Эти идеи Раммохан высказал в переписке с представителями французского правительства в 1831—1832 гг. накануне визита во Францию. В свойственной ему благородной манере он обозначил свои воззрения на природу и правила международных контактов. Факт ограничения въезда иностранцев представлялся ему противоречащим принципам свободы и скорее исключением, чем правилом:

Такое ограничение совершенно неведомо даже среди наций Азии, несмотря на сильную вражду их друг к другу из-за религиозных предубеждений и политических распрей, — за исключением Китая, страны, примечательной своей исключительной подозрительностью к иностранцам и боязнью введения новых обычаев и идей [Roy 1962a: 501].

Ограничения правительств вполне поддаются объяснению — это желание устранить возможные риски. В частности, Францию оправдывает то, что «она с трёх сторон окружена правительствами всецело деспотическими и нациями, которых держат в подчинении только оружием или религиозными заблуждениями» [Ibid.: 499]. Другое оправдание — «состояние войны или вражды между любыми другими нациями, *происходящее*, вероятно, из непонимания ими своих реальных интересов, и политика требует от них принять друг против друга меры предосторожности. Но это *приложимо только к состоянию войны* (курсив везде мой. — Т. С.)» [Ibid.: 502]. В современном мире нормальным, по мнению Раммохана, является мирное взаимодействие между нациями⁴¹ — это и есть должное для «цивилизованных стран с конституционным правлением» [Ibid.: 503]; «деспотические» государства к этому, разумеется, не склонны, хотя и между «цивилизованными» есть напряжённость и случаются войны. Но последние всё-таки ближе к воплощению идеала в жизнь, чем деспоты-правители Азии.

В идее формирования мирного сотрудничества между странами и их народами Раммохан оказался восточным сторонником европейских теорий международных отношений, известных как политический идеализм. У его истоков стояли Г. Гроций, европейские просветители, И. Кант. И этим объясняется отношение Раммохана к колониальному правлению — это *политическая форма*, потенциально и реально обеспечивающая взаимовыгодное общение разных народов. Об этом — документ «О расселении европейцев в Индии».

⁴¹ Замечу, что значение, в котором употребляется термин «нация» у Раммохана, близко к понятию нации-государства, народа, объединённого согражданством в общей политической системе.

«Общение» (communication) — одно из ключевых понятий и смыслов этого текста; это и императив, и оправдание — не только допущения Раммоханом широкого и неограниченного поселения «образованных и состоятельных» европейцев в Индии, но и самого политического управления Индией другой страны:

Второе. Свободное и широкое общение европейских поселенцев с различными классами туземцев постепенно освободит их от суеверий и предрассудков, которые ввергают огромную часть индийского народа в общественные и семейные (domestic) неудобства и лишают их полезных устремлений [II: 315].

Общение — важнейший канал трансляции знаний, технологий и достижений во всех областях, канал обмена и взаимопомощи, потому-то позитивных сторон широкого въезда европейцев в Индию Раммохан видит больше, начиная с создания современной экономики в Индии и завершая распространением наук и институтов, потенциально выводящих Индию на уровень европейских стран. Сотрудничество европейцев и индийцев в экономической, социальной и культурной областях будет основанием для поддержания существующей политической системы и — безопасности страны:

Седьмое. В случае вторжения с любой стороны — востока или запада, Правительство будет способно эффективнее противостоять ему, если помимо местного населения его поддержит большая община европейских поселенцев, тесно связанных национальным чувством с правящей властью, и зависящих в реализации своих гражданских и политических прав от её стабильности [II: 316].

Но всё это — должное; вместе с преимуществами существуют и риски: при колониальном правлении возможна дискриминация местного населения со стороны европейцев как правителей по отношению к управляемым, а также само их более «привилегированное» положение и предубеждения создают риски политических конфликтов [II: 317, 318]. В позитивной модели взаимодействия европейцев с индийцами таится другой риск — риск объединённого выступления против колониальной власти [II: 319]. Но таковы риски любого взаимодействия, которые не отменяют императива общения, т. к. для Раммохана полезный его эффект более значим. Главным условием, обеспечивающим позитивное взаимодействие, оказывается всё то же *просвещённое правление* Британии, способной как никто другой проводить его в Индии:

Те же причины (связи и симпатии европейцев к «своему» правительству. — *Т. С.*) будут действовать ради продолжения связи между Великобританией и Индией на прочном и постоянном основании; они обеспечиваются, только если *эта последняя страна управляется в ли-*

беральной форме, посредством парламентского контроля и других законодательных ограничений в этой стране, как это может быть спроектировано и установлено. Индия может, таким образом, в течение неограниченного времени пользоваться союзом с Англией и преимуществами её просвещённого правления и в ответ вносить свой вклад в подержание величия этой страны (курсив везде мой. — Т. С.) [II: 316].

По сути, Раммохан пришёл к важному теоретическому принципу, на котором могут строиться анализ и оценка политических систем и форм правления; судить об их ценности следует по условиям, которые они реально и в перспективе создают для всех видов человеческого взаимодействия внутри обществ и между народами, входящими в единое человечество, для общения и совершенствования. Отсюда государство и политика есть *средство* обеспечения некоторых условий и нужд общества. Если же они не действуют как инструмент общества — это показатель его подчинения государству, что равноценно остановке на пути просвещения и развития.

* * *

Политическая мысль Раммохана Рая, являясь относительно самостоятельным направлением его интеллектуальных занятий, существует как интегральная часть его социально-философских воззрений. Его общие политические представления, с одной стороны, укоренены в характерных для индийской традиции идеях — в представлении о взаимоотношениях правителя и подданных, в дистанции между социорелигиозным и политическим порядками. С другой же стороны, его политические идеи — это процесс и результат вживления в индийскую мысль европейских политических идей и концепций, которые нашли здесь благоприятную почву. Складывавшаяся в условиях колониального правления, политическая концепция Раммохана выстроена на идеях свободы, господства права и ограничения правом полномочий и функций государства как общественного института. На этом основании его мысль можно классифицировать как политический либерализм. Он выстроен от должного, сопоставляемого с реальными политическими практиками, и выглядит следующим образом.

Свобода людей в обществе, их права в разных сферах социальной жизни первичны и приоритетны в политическом смысле — и должным для государства полагается создание условий для защиты прав и личной свободы. Должное в существовании государства — его полезность для общества, и деятельность такого государства ограничена системой права и разделения властей. Должное — результат, с одной стороны, развития обществ в истории, их движения к просвещённому состоянию, а с другой — постоянных усилий современных обществ по совершенствованию институтов власти и управления. Движение к

должному осуществляется в разных формах, в том числе в колониальных условиях, где политические права населения ограничены или отсутствуют, но сохраняются свобода и гражданские права. Нормой является постоянное совершенствование наличных институтов политики сообразно потребностям и запросам общества. Противоположностью просвещённому государству предстают все существующие в истории и современности государства, подавляющие права и свободы и действующие исключительно в интересах власти имущих, но против интересов общества. Раммохан считает исторически обречёнными деспотические государства, т. к. безнаказанное подавление общества в конечном счёте приведёт к революции и/или падению такой власти.

Концепция либерального правления у Раммохана объединяет три ключевых смысла, интегрированных впоследствии в политическую мысль Индии XIX—XX вв.: идею правового государства как императива цивилизованных обществ, признающих права и свободу личности; идею прав и свободы народа, ставшего на путь развития в современности и желающего управлять своей судьбой, и идею государства, обеспечивающего благоприятные условия свободного взаимодействия разнообразных групп и общностей внутри страны и на международном уровне. Для Индии эти смыслы являются целями и проектом её будущего политического развития.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В истории индийской философии Раммохан Рай по праву занял место основателя мысли Нового времени во всех областях — онтологии, теории познания, антропологии, этике, социальной и политической философии. Не являясь философом по роду занятий и не имея цели создания своей философской системы, действуя преимущественно как религиозный и социальный реформатор, он создал внушительный комплекс трудов, где высказал и развил ключевые идеи и концепции философии Индии Нового времени. Гермeneвтический анализ текстов Раммохана Райа и реконструкция его идей, концепций и смыслов от первоисточников позволяет с полным основанием называть его философом. Он выступил как философ в первом известном труде — «Дар верующим в Единого Бога», и его философское видение мира сохранялось во всех ситуациях и областях деятельности, интегрировалось во все тексты и определяло характер его мысли, внешне строившейся от эмпирии индийского бытия и практики реформаторских действий.

Облик Раммохана-философа лучше всего характеризует термин М. Бубера «проблематичный мыслитель». Экзистенциально Раммохан жил и мыслил в ситуации взаимодействия-и-противостояния Востока и Запада, традиционного и модернизирующегося миров, культурно-цивилизационного и универсального в человеческом бытии. Проблему их соотношения Раммохан решил, выбрав путь постоянного, подвижного и гибкого синтеза различающихся начал и компонентов; синтеза, осуществляемого под строгим контролем здравого смысла и разума. Этот синтез обусловил пять особенностей его философского облика.

1. Раммохан — первый индийский философ-гуманист, поскольку в центре его размышлений оказалась проблема бытия человека в мире со всеми её вечными темами — свободой, счастьем, страданием, смыслом жизни, познанием, отношением к миру и людям. Раммохан развивает *религиозный* гуманизм, сердцевиной которого делает понимание человека как творения Бога, призванного следовать высшим идеалам и творить добро в мире. Он гуманист и в первоначальном смысле слова, возникшем в эпоху Ренессанса в Европе, — мыслитель, погружённый в изучение древних и классических текстов, открывающий и возрождающий их смыслы, знаток языков и гуманитарных наук.

2. Раммохан — философ диалога: все его тексты рождены благодаря обращению к Другим — соотечественникам и иностранцам, еди-

новерцам и иноверцам, единомышленникам и оппонентам. Это не только артикуляция и обоснование своей позиции, но также размышления о насущных проблемах бытия и процесс понимания Другого, отобразившиеся в тексте.

3. Раммохан — философ практический: его философия стимулирует реформаторские труды на ниве религии, образования, социального развития, политико-правового усовершенствования социума. В своих представлениях о должном он черпает идеи о возможных путях преобразований и предложения конкретных мер. С другой стороны, живой и заинтересованный отклик на общественные проблемы, желание сделать всё для их решения и мотив сострадания побуждали Раммохана к их осмыслению и рождали новые для индийской мысли общезначимые философские положения.

4. Раммохан — философ-рационалист, для которого в любых видах и областях познания приоритетно максимальное использование возможностей разума в стремлении к истине в познании и в жизни. При этом разум понимается им как дар человеку от Бога, его бытийная характеристика, что входит в резонанс с картезианским *cogito ergo sum* ('мыслю, следовательно, я есмь'¹). Логика и здравый смысл, с одной стороны, и проверка всех утверждений опытным путём — с другой составляют два столпа рационализма Раммохана, стремящегося объяснить действительными причинами всё, что требуют принять на веру.

5. Раммохан — философ-новатор. Сформировавшись в русле трёх традиций — индуистской, исламской и европейской рационалистической, мыслитель положил начало новому адогматическому мышлению о мире, человеке и обществе, мышлению, в котором есть место диалогу разных идей, синтезу несходных взглядов, но нет места догматизму, традиционализму и навязыванию «единственно верной» позиции в любых вопросах. Благодаря появлению этой новаторской модели мышления стало возможно формирование основ религиозной философии Нового времени через обновление веданты, а также появление в Индии основ социально-философской мысли.

Философия Раммохана Рая складывается из двух равноценных областей — религиозной философии и социально-философской мысли.

В основании его религиозной философии заложена традиция классической веданты, открытой и осмысленной как квинтэссенция религии и философии Индии, которые, в свою очередь, опираются на авторитет Вед. Под влиянием ислама, христианства и западной рационалистической философии веданта адогматически и творчески была истолкована как монотеистическая философия. Её основные идеи — представление о Боге-Творце как олицетворении бытия, о мире и че-

¹ Такой перевод предлагает Е. Б. Рашковский, чтобы подчеркнуть онтологическое измерение этой формулы Р. Декарта.

ловеке как Его творениях, о бытии как отношении между вечным Богом и сотворённым им миром, который реален — материален и одновременно исполнен духа. Отношения Бога с миром обусловлены его положительными качествами (*сагуна*), включая этичность, проявленную в милости и доброте к миру и человеку.

Неоведанта стала культурно-национальной формой, в которую была облечена универалистская философия Раммохана, впервые обозначенная в «Даре», — всеобщность духовного начала вселенной (Бога), общность человеческого рода благодаря общему происхождению, наличию духа и разума, а также общим обстоятельствам бытия в мире, универсальность различения добра и зла и — всеобщность этики.

Логическим продолжением онтологии веданты в трактовке Раммохана стало развёртывание религиозного гуманизма, в котором рассматривается бытие человека в тварном мире. Решая проблему человека, философ интегрировал в индийскую мысль философско-антропологическую проблематику. Человека в сути своей философ показал как творение Бога, в нём соединены духовное и нравственное начала. Во исполнение благого замысла Творца человек призван к жизни, обращённой к Богу и к людям, призван к познанию Бога и мира, к добродетельной жизни, преодолению страдания, но не менее — к жизни в любви, гармонии, мире и счастье.

Антропологический поворот в философии Раммохана сопровождался рождением этической мысли — из проекции этического монотеизма в представления о жизни человека в социуме. Идя от критики морального состояния индуистской общины и одновременно от высокого представления о любви к ближним и соответствующего поведения, он построил нормативную этику для индуистов. В ней следование моральным заповедям важнее кастовых правил и ритуалов, грех истолкован как мысли и действия во вред ближним, а в отношениях между людьми преобладает милосердие и деятельное сострадание. Это религиозная и рациональная этика, исходящая из моральных императивов в сознании личности, а не внешних требований социума.

Этический поворот философии Раммохана тесно связан с его попыткой интеграции моральных заповедей христианства в индийское социокультурное пространство («Заповеди Иисуса»). Этическое осмысление и обновлённое понимание индуизма стало частью и результатом масштабного процесса понимания Раммоханом христианства как Другой религии. Двигаясь от анализа библейских текстов, философ предложил видеть за всеми догматическими и конфессиональными наслоениями подлинное христианство — как оно явлено в учении Христа: любовь к Богу, следование его заповедям, любовь к ближнему, милосердие и служение людям. В таком христианстве воплощён идеал гуманности, ведущей к миру и счастью — и доступной всем независимо от конфессий. Христианство стало своеобразным союзником

Раммохана в критике современного индуизма (политеизм, социальные ограничения, лицемерие священства) и создании его идеального *теоретического* образа — как монотеистической религии любви с гуманистической этикой.

Социальная философия Раммохана Рая представляет собой для индийского социокультурного пространства новаторское утверждение самой возможности и императива осмысления общества как особой реальности. Философ первым из индийцев сформировал представление о социальном бытии, в котором существует несовпадение между должным и реальностью, что указывает на проблемность бытия общества — и человека в нём. Негативные явления общественной жизни — разного рода неблагополучие, несправедливость, нарушение прав, принуждение, зависимость — следствие нарушения общих норм, продиктованных высшими ценностями человеколюбия и блага. Раммохан своими трудами постулирует необходимость преодоления общественных проблем, поскольку они вызывают страдания людей и тормозят развитие, ведут общества к упадку.

Представление о необходимости развития пришло в философию Раммохана благодаря осознанию истории как бытия общества во времени и, по сути, отказу от циклических традиционных представлений о необратимом регрессе из-за упадка дхармы. Несмотря на глубоко критический взгляд на состояние индийского социума, Раммохан мыслит о его перспективах положительно, надеясь на обновление во взаимодействии с Западом, развитие прежних и новых институтов, развитие людей. Размышляя на этих основаниях о проблемах индийского общества, его институтах и структуре, Раммохан создаёт своего рода социологию традиционного общества, постепенно вовлекаемого в процесс модернизационных трансформаций.

Интегральной частью социально-философской мысли стала политическая философия Раммохана, построенная на идеях гражданской свободы, господства права, ограничения им полномочий и функций государства. Для индийской философии это было вживление в неё европогенных концепций, если и не реализуемых в колониальной ситуации, то перспективных для её грядущего независимого состояния. Раммохан, противопоставляя деспотическому правлению просвещённое, основанное на праве и взаимодействии с обществом, обозначил три ключевые идеи политической мысли — правового государства как императива цивилизованного общества, политических прав и свободы граждан, а также государства как института, обеспечивающего благоприятную среду взаимодействия внутри общества и на международном уровне.

Раммохан Рай создал основание философии Индии Нового времени — истоки самых разных идей концепций и направлений мысли прослеживаются в его трудах. С него начинается история неоведан-

тизма — как в обращении к ключевым текстам традиции, так и в осмыслении классической веданты в свете современных духовных и социальных потребностей индийцев. Он стоит у истоков исследования истории индийской философии, защищая даршаны от нападок миссионеров и призывая анализировать её тексты. Он создаёт индийский религиозный гуманизм, в русле которого мыслят все его духовные наследники — интеллектуалы XIX—XX вв. Раммохан заявляет об этическом содержании индуизма и совершает этическую революцию в мысли, обернувшуюся развитием этической мысли и появлением феномена морализаторства в культуре Индии. Он первым из индийцев осмыслил христианство, создал собственную христологию и этим начал диалог индуизма с Другой религией. Созданный им образ индуизма лёг в основу одного из самых значительных религиозных, социально-реформаторских и культурных движений XIX—XX вв. — Брахмо Самаджа, а также стимулировал интерес к реальному индуизму у неоиудистов (Бонкимчондро Чоттопаддхай, Бхудеб Мукхопаддхай, Свами Вивекананда, Ауробиндо Гхош и др.). Раммохан стал первым критиком индуистского традиционного общества и заложил основы его социологического анализа, ориентированного на поиск решения общественных проблем. Философ впервые дал *индийский* абрис истории Индии и обозначил базовые основы развития нового индийского исторического сознания и историографии. Раммохан был первым политическим мыслителем, обосновавшим возможности и необходимость усвоения Индией современных европогенных политико-правовых институтов и создавшим вместе с единомышленниками прецедент и модель взаимодействия с колониальными властями для защиты интересов граждан. Более того, он создал интеллектуальное пространство и методы понимания Другого и диалога с ним для взаимного обогащения сторон.

Идеи и концепции, подходы, методы и принципы мысли и действия Раммохана вошли в мысль и практику интеллектуалов Бенгалии и — шире — Индии и стали неотъемлемыми смыслами «духа эпохи» Индийского Ренессанса XIX—начала XX в., затем вошли в социальность и культуру Новой Индии. Значение философии Раммохана Рая для истории мысли и культуры Индии заключено в создании адогматической модели философствования, укоренённой в традиции, сохраняющей с нею своеобразную преемственность и одновременно смело усваивающей и присваивающей инокультурные идеи, достижения и инструменты познания для развития своей мысли, культуры и социума. В мировом же историко-философском процессе Раммохан Рай стоит в ряду первых философов незападных стран Нового времени, занимавшихся осмыслением собственного интеллектуального и культурного наследия и поиском достойного места своих стран в современном мире и перспектив их развития.

РАММОХАН РАЙ

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

ДАР ВЕРУЮЩИМ В ЕДИНОГО БОГА
(ТУХФАТ-УЛ-МУВАХИДДИН)¹

Введение

Я странствовал в самых дальних краях этого мира — и на равнинах, и в горных местностях — и обнаружил, что их жители в большинстве своём сходны в вере в личность Единого Сущего, Который есть Источник всего, что существует, и его Владыка, но также и различаются между собой, когда определяют особые качества этого Сущего, а также различаются по вере, установленной доктринами их религий, и заповедям *харам* (запретного) и *халал* (дозволенного). Благодаря этому индуктивному методу мне стало ясно, что общее обращение к Единому Вечному Сущему является естественной склонностью человеческих существ и одинаково свойственно всем представителям рода человеческого в равной мере. И предрасположенность каждой из сект человечества к особому Богу или богам, обладающим определёнными особенными качествами, и к некоторым особым формам богослужения или набожности есть лишнее качество, появившееся вследствие привычки или воспитания. Сколь огромно различие между природой и привычкой! Некоторые из этих сектантов готовы опровергать верования других из-за расхождений с ними, заявляя об истинности заповеданного их предшественниками, в то время как их предшественники, подобно любому человеку, были подвержены совершению грехов или ошибок. Поэтому что же будет неправильно: если мы скажем, что все они правы или что все они заблуждаются? В первом случае два противоречия объединяются, что логически недопустимо. В последнем случае будет ли правильно, если сказать, что ложность приписана некоторым частным религиям или вообще всем; в первом случае следует *тарджих билла мураджджих*, т. е. отдаётся предпо-

¹ Перевод выполнен по: [Roy 1982. IV: 943—958].

чтение без какой-либо причины для этого (что логически недопустимо). Следовательно, ложность присуща всем религиям без различия. Я объяснил это (моё мнение) на персидском, чтобы его лучше понял народ *Аджамы* (т. е. неарабы).

Дар верующим в Единого Бога

Счастливы проживают жизнь те, кто стремится распознать состояния, в которых оказываются люди в результате действия привычек и постоянного взаимодействия с людьми, а также отличать качества, которые есть следствие особенностей природы и характера индивидов, и выяснять истинность и ложность различных принципов разнообразных религий, не отдавая предпочтения ни одной; и более того, делают всё, что в их силах, чтобы проверить уже доказанные (или аксиоматические) принципы, которым следуют люди, не отдавая предпочтения (или не высказывая предубеждения) повсеместно выраженным взглядам. Так как выяснение сущности различных полезных вещей и обретение знания об уровне действий, производящих незримые результаты, является величайшей особенностью совершенного человека, но по своей природе глубоко скрыто и очень трудно, то большинство различных вероучителей ради увековечения своих имён и повышения своей репутации провозгласили некоторые особые верования как чистую истину, опирающуюся на чудеса или на силу проповеди и средства, подходящие к состоянию определённой общности, и на образ жизни, столь привлекающий к нему большинство людей; так что эти несчастные, связанные послушанием и порабощением, полностью утратившие понимание и душевное восприятие, полагают греховным различение реальной добродетели и очевидного греха во исполнение повелений своего вождя и сообразно своей вере и ради своей секты полагают, что убивать и мучить других — это высокопохвальное деяние, невзирая на то что все они — единые ветви одного древа. Они полагают, что их чистая вера в вождя — несмотря на то что они могут быть повинны в самых низменных действиях, таких как ложь, присвоение чужого, кража, супружеская измена и т. д., которые являются грехами в ином мире (т. е. духовными проступками) и вредными для общества (т. е. в этом мире), — это средство освобождения от их грехов. И они тратят своё самое бесценное время на чтение историй и сообщений, в которые трудно поверить, но которые усиливают их веру в древних и новых вождей их вероучения. Если среди них случайно любой серьёзно настроенный человек высказывает склонность к поиску истины в своей вере, то обычно последователи этой веры приписывают эту склонность проискам Сатаны и называют её разрушительной для мирского и религиозного порядка, и он немедленно отвращается от этого.

Фактически каждый на протяжении всего периода своего взросления, когда он наиболее восприимчив к впечатлениям от идей, постоянно слыша из уст своих родственников и соседей удивительные свидетельства (о случаях, которые невозможны) о праотцах и о снискании благих результатов благодаря принятию веры той общины, в которой он родился и рос, приобретает настолько твёрдое убеждение в истинности принципов своего вероучения, что даже несмотря на ложность большинства принципов усвоенной им веры отдаёт им предпочтение перед принципами всех иных вер и ежедневно выказывает чистую любовь и убеждённость в этой вере. Следовательно, после принятия с такой твёрдостью и силой частного вероучения не может быть никакой серьёзной причины — вместе с накопленным за долгий период знанием — для того, чтобы найти истинную природу веры, которая столь много лет исповедовалась без всякого исследования её истинности или ложности.

Скорее, этот самый человек, в надежде обрести славу *муджтахиды*, или богослова, опоясывает чресла, чтобы найти традиционные и рациональные аргументы с целью придать силу доктринам своей веры. *Мукаллиды* (или простой народ, следующий этой религии по слепому подражанию), которые всегда от души озабочены тем, чтобы отдать предпочтение своей вере перед другими религиями — по пословице «Достаточно сказать „Эй“, чтобы безумный пришёл в возбуждение», делают эти найденные и приукрашенные аргументы основанием своих распрей и гордостью своей веры и порицанием веры других. Если случайно, из-за недостатка благоразумия, один человек скажет слово или задаст вопрос, ставящий под сомнение положения этой веры, его единоверцы, в случае если они обладают властью, принесут этого неопытного собрата в жертву на острие копья (например, убьют его), а если у них нет такой возможности, принесут его в жертву на острие языка (т. е. покроют клеветой и позором). Влияние таких вождей и степень подчинения им последователей достигают такого уровня, что некоторые люди, твёрдо уверенные в верности сказанного вождями, думают, что определённые камни, овощи или животные являются реальными объектами для их почитания; и, сопротивляясь тем, кто может попытаться развенчать эти объекты почитания или оскорбить их, они готовы пролить кровь других людей или принести в жертву собственные жизни — объект гордости в этом мире и причину спасения в мире ином. Тем более странно, что *муджтахиды*, или богословы, также по примеру своих вождей, забыв о справедливости и чести, пытаются измыслить положения в виде аргументов в поддержку этих положений веры, которые явно нелепы и абсурдны, и таким образом придать силу вере простого народа, который лишён понимания и благоразумия.

«Мы ищем защиты у Бога от соблазнов наших низших эгоистических интересов и от вины за наши дела»².

Хотя невозможно отрицать, что общественный инстинкт в человеке требует, чтобы у каждого индивида этого рода были постоянные правила для разных периодов жизни и для совместного общежития, общественные законы зависят от понимания людьми смыслов и определённых правил, которые отделяют имущество одного от имущества другого и которые способствуют облегчению страданий, причиняемых ими друг другу. Взяв их за основу, жители всех стран, дальних островов и высоких гор, согласно их достижениям и умственному развитию, создают слова для обозначения смысла и происхождения вер, в соответствии с которыми в настоящее время осуществляется управление в этом мире. Поскольку устои вер основываются на истине существования души (которая определяется как сущность, управляющая телом) и существования иного мира, который, как полагают, является местом, где получают вознаграждение и наказание за добрые и дурные поступки, совершённые в этом мире, — после того как душа отделяется от тела, то человечеству простительно допускать и распространять доктрины о существовании души и иного мира (хотя реальная природа обоих скрыта) ради благосостояния людей (общества), т. к. они просто из страха наказания в ином мире и взысканий, налагаемых земными властями, воздерживаются от совершения незаконных деяний. Но, к вере в эти две незаменимые доктрины, словно довесок, добавляются сотни бесполезных ограничений и установлений, касающихся еды и питья, чистоты или нечистоты, благоприятного и неблагоприятного и т. п., и, таким образом, они становятся причиной ущерба и вреда для общественной жизни и источником трудностей и лишений для людей, вместо того чтобы служить улучшению состояния общества.

О Господи! Несмотря на внутреннюю веру в установления мудрецов, или богословов, в природе человечества всегда есть такая врождённая способность, благодаря которой каждая здравомыслящая личность, прежде чем принять доктрины любой религии или после их принятия, предпринимает беспристрастное и точное исследование при-

² Цитата из Корана. Здесь мы имеем дело с двойным переводом: Раммохан излагает цитаты на персидском, не приводя ссылок на суры; в английском тексте цитаты также меняются. Поэтому здесь сделана попытка идентифицировать их или проследить параллели в тексте Корана. См.: «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для неё. Ей — то, что она приобрела, и против неё — то, что она приобрела для себя. ...Господи наш! Не взыщи с нас, если мы забыли или погрешили» (Коран 2: 286) [Коран 2006: 25]. Ср. также: (Коран 3: 14); или «Господи наш! Прости же нам наши грехи и очисти нас от наших скверных деяний...» (Коран 3: 191) [Коран 2006: 55]. (*Здесь и далее подстрочные примечания переводчика*).

роды принципов религиозных доктрин или разных народов; у неё есть надежда на то, что она будет способна отделить истину от неистинного и истинные положения от ошибочных и что она также, сделавшись свободной от бесполезных ограничений религий, которые нередко превращаются в источник предубеждений людей друг против друга и причину физических и духовных горестей, обратится к Единому Сущему, который есть источник гармонического устройства вселенной, и также он будет внимателен к общественному благу. *«Тот, кого Бог ведёт (по праведному пути), никогда не сойдёт с пути, тому, кто заблуждается, не поможет никакой проводник»*³.

Очевидно, что каждая религия заявляет, что истинный Творец создал человечество для исполнения обязанностей, связанных с благосостоянием в настоящей и будущей жизни, благодаря осуществлению догматов этой отдельной религии; и что последователи других религий, которые отличаются от них по вероисповедным положениям, подлежат наказаниям и мучениям в будущей жизни. И поскольку каждая отдельная группа полагается и на хорошие результаты их собственных действий, и на плохие результаты действий последователей других религий в жизни после смерти, то ни один из них не может опровергнуть догмы других в этой жизни, но только сеет в сердцах семена предубеждения и разобщения вместо чистоты и искренности и считает, что другие лишены преимуществ вечного блаженства в ином мире; в то же время вполне очевидно, что все они живут, в равной мере наслаждаясь блаженством неба, так же как и светом звёзд, красотой весны, падающим дождём, здоровьем тела, хорошим положением в обществе, красотой тела и души и т. д., так же как равным образом и страдают от одних и тех же неудобств и боли, мрачной тьмы, сурового холода, душевных болезней, стеснённых обстоятельств и болезней тела и души без всякого различия, несмотря на то что они следуют разным религиям.

Невзирая на это, каждый индивид без наставлений или руководства другого индивида, только с помощью острого взгляда и глубокого рассмотрения таких тайн природы, как различные формы жизни, проявившиеся в разного рода растениях и животных, распространение их видов, законы движения планет и звёзд, присущее животным чувство в отношении своего потомства — без ожидания ответного воздаяния, а также состояний, способствующих росту или распаду минерального, растительного и животного царств, — благодаря этой естественной способности может заключить, что есть Сущий, который Своєю муд-

³ По всей видимости, парафраз или цитата из Корана. Ср.: «Кого сбивает с пути Аллах, тому нет водителя, и Он оставляет их скитаться слепо в своём заблуждении» (Коран 7: 185) [Коран 2006: 126], а также сходные места (Коран: 2, 24; 10, 108; 16, 38; 52, 43; 53, 31) [Коран 2006: 6, 158, 197, 410, 412].

ростью правит всей вселенной; поэтому ясно, что каждый, подражая народу, который воспитал его, верует в принципы его целостного вероучения. Например, некоторые из них верят, что истинный Бог обладает человеческими качествами, такими как гнев, милость, ненависть и любовь; другие верят в Сущего, постижимого разумом и объемлющего всю природу; немногие склоняются к атеизму или считают, что *Дахр*, или природа, это творческий принцип вселенной, и некоторые из них наделяют божественными качествами сотворённые создания и делают их объектами поклонения. Эти люди не различают убеждения, которые являются результатом особого воспитания и привычки, и необходимое человеку абсолютное убеждение в существовании Истока Творения; но, не признавая познания реальной последовательности причин и следствий, они убеждены, что омовение в реке, или созерцание дерева или камня, или наказание, или прощение преступлений, полученное от высших жрецов и т. п. в соответствии с особенностями различных религий, — будет причиной спасения и очищения от грехов всей жизни⁴. И они думают, что очищение и есть воздействие этих объектов их веры и святости их жрецов — без вмешательства их собственного мнения и веры, хотя всё это не производит ни малейшего воздействия на тех, кто не разделяет их верований. Имей эти воображаемые вещи какое-либо реальное воздействие, оно должно было бы быть общим для всех народов, имеющих различные убеждения и не было бы ограничено верой и обычаями отдельного народа. Если бы уровень воздействия на подверженных ему людей изменялся согласно различным их способностям, то даже это не зависело бы от убеждений конкретного верующего. Разве не ясно, что даже если кто-нибудь примет яд, будучи убеждён, что это сладости, то яд всё равно должен воздействовать на едока и убить его? *«О Господь, дай мне истинную силу различать привычку и природу!»*

Создатели различных вероучений представили интерпретацию чуда, приписанного (или присвоенного) ими себе как их личные качества, чтобы вызвать доверие к себе и усилить веру простого народа. Обычно простой народ неизменно уверен в том, что любое совершённое действие или любая найденная вещь, превосходящая его понимание или не имеющая очевидной причины, приписывается сверхъестественной силе или чуду. Тайна заключена в том, что в этом мире существование всего покоится на очевидных причинах и различных условиях и видах должного, так что если мы примем во внимание как первичные, так и вторичные причины и доводы за и против вещи, мы сможем сказать, что вся вселенная причастна к существованию этой

⁴ Ср. в Коране: «И не призывай помимо Аллаха того, что не поможет тебе и не повредит, А если ты это сделаешь, то ты будешь тогда несправедным» (Коран 10: 106) [Коран 2006: 158].

вещи. Но когда из-за недостатка опыта и ограниченности мышления причины вещей остаются скрытыми для кого-либо, другой человек, найдя в этом хорошую возможность для достижения своей цели, приписывает их своей собственной сверхъестественной силе и таким путём привлекает к себе людей. В настоящее время в Индии вера в сверхъестественные и чудесные вещи возросла до такой степени, что народ, обнаружив любые удивительные вещи, происхождение которых можно приписать былым героям или сегодняшним святым, немедленно сделает это, и хотя есть очевидно существующие причины, он пренебрегает ими. Но от тех, кто имеет здравый ум и привержен справедливости, не скрыто, что есть много вещей (например, многие чудесные изобретения народов Европы или ловкость фокусников), причины которых не очевидны и кажутся превосходящими силу человеческого понимания, но после тщательного проникновения в суть, ставшего возможным благодаря наставлениям других, эти причины могут стать известны и удовлетворить нас. Для разумных людей только такое объяснение может быть достаточной гарантией от обмана со стороны верящих в сверхъестественные явления. Самое большее, что мы можем сказать по этому предмету, — что в некоторых случаях, несмотря на глубокое и тщательное исследование, причины отдельных удивительных вещей остаются неизвестны некоторым людям. В таких случаях мы должны прибегать к помощи нашего собственного здравого смысла и спрашивать себя, насколько это согласуется с разумом, чтобы убедиться в собственной неспособности понять причину или приписать её некой неведомой силе, не согласующейся с законами природы? Я думаю, наш здравый смысл предпочтёт первое. Кроме того, необходимость такова, что мы должны выяснить истинную причину этих вещей, которые невозможны и необоснованны, как, например, воскрешение мёртвого, вознесение на небо и проч., которые, как говорят, случились много веков назад.

Хотя люди в повседневной жизни, не зная определённой связи одной вещи с другой, не считают, что одна — это причина, другая — следствие, однако когда существует влияние религии и веры, они, не колеблясь, называют одну — причиной, другую — следствием, несмотря на отсутствие связи или отношений следования между ними. Например, избавление от бедствий или исцеление от болезни посредством действия молитвы без всякой связи между этими событиями и без приложения усилий или сопротивления. Когда производится исследование тайн этих вещей, которые столь удивительны, что разум отказывается верить в их истинность, вожди религий время от времени объясняют — к удовлетворению своих последователей, — что в делах религии и веры разуму и его аргументам делать нечего и что дела религии зависят от веры и Божественной Помощи. Как может предмет, который не имеет никаких доказательств и который не согла-

суется с разумом, быть принят и признан человеком здравого смысла? «Остерегайтесь этого, о имеющие глаза!»⁵ Они иногда, обладая глубоким знанием, начинают объяснять, что нет ничего невозможного для власти Всемогущего Творца, который сотворил целую Вселенную из абсолютного небытия, что Он второй раз вдохнёт жизнь в смертные тела или даст земным телам свойства света или способность преодолевать расстояния по воздуху. Но этот аргумент не доказывает ничего, кроме вероятности существования таких событий, в то время как они должны доказать реальное существование чудес их древних религиозных вождей и современных *муджтахидов*; так что разумным людям ясно, что отсюда не следует вывод (т. е. в этом аргументе отсутствует *такуриб*⁶).

Кроме того, если это утверждение будет принято, тогда двери *манна*, или сомнения в истинности предпосылок в силлогизме на протяжении *муназара*, или дискуссии, окажутся закрытыми и возможность отвергнуть традицию будет сведена к нулю. Поскольку в ходе дискуссии любой, пытаясь доказать невозможные вещи, может прибегнуть к помощи таких аргументов и, таким образом, здесь не будет никакого различия между значениями *возможного* и *невозможного*, то в результате рушатся все основания силлогистического и логического доказательств. Однако мудрый допускает, что Творец не властен создавать невозможные вещи, такие как сотворчество с Богом⁷, или упразднение Бога, или совместимость противоречий и проч.

«Диспуты семидесяти двух сект следует извинить, ведь они не ищут истину, но следуют по пути мифов или вздора» (Хафиз).

Поскольку из-за отдалённости во времени великие сверхчеловеческие способности героев прошлого в различных религиях невозможно доказать с помощью знаний, полученных посредством органов чувств, которые, я допускаю, при определённых условиях дают положительные знания, то учёные разных религиозных убеждений, полагаясь на веру своих последователей, создали идею *таватур* (традиций, доказанных с помощью ряда общепринятых мнений) как средство доказательства подобных вещей. При этом завеса ложных доводов может быть устранена после небольшого размышления об истинной идее *таватур*, которая порождает положительную веру и присваивается последователями религий. Потому что, согласно последователям религий, *таватур* есть мнение, полученное от определённого класса лю-

⁵ Арабская фраза из Корана (59: 2). Ср.: «Назидайтесь, обладающие зрением!» [Коран 2006: 432].

⁶ *Такуриб* — в логике — согласованность заключения с утверждением, которое доказывается.

⁷ Ср. в Коране: «Поистине, Аллах не прощает, чтобы ему придавали сотоварищей» (Коран 4: 51) [Коран 2006: 63].

дей, которых нельзя заподозрить во лжи. Но если такой класс людей существовал в древние времена, то узнать это посредством чувственного восприятия или опыта современные люди не могут; скорее, это совершенно неизвестно и сомнительно. Несмотря на это, огромные разногласия в традициях основателей каждой религии указывают на ложность их утверждений. Если сказать, что истинность заявления одной группы людей, которые как непосредственные очевидцы свидетельствовали о чудесах их вождей, должна быть доказана свидетельствами другой группы людей, которые были их современниками, а для доказательства истинности заявления этой следующей группы должны добавиться свидетельства третьей группы (их современников), потому что вера в истинность свидетельства второй группы также нуждается в доказательстве, а в доказательство истинности заявлений третьей группы тем более должно быть добавлено свидетельство четвёртой группы, и так далее — до тех пор, пока не дойдём до людей, живущих в настоящее время, и эта линия или серия свидетельств будет постепенно переходить к потомкам и продолжится в будущем. Ясно, что люди, обладающие здравым смыслом, не будут безоговорочно считать, что группа людей, живущих в одно время с ними, является абсолютным носителем истины и им не могут быть приписаны заблуждения, особенно в вопросах религии. Кроме того, огромное противоречие обнаруживается в признании и отвержении пророчеств и других положительных качеств основателей различных религий, и эти противоречивые свидетельства также доказаны с помощью *таватур*. Следовательно, в том, чтобы считать доказанной истинность свидетельств каждой из сторон, содержится допущение двух противоречащих друг другу утверждений. И отдавать предпочтение одному свидетельству перед другим без каких-либо оснований для этого предпочтения — это *тарджих билла мураджджих* (т. е. отдавание предпочтения одной вещи перед другой без какого-либо разумного основания). Потому что каждая группа одинаково хорошо говорит о величии и правдивости своих предков⁸. Фактически *таватур* — в смысле принятия приемлемых для разума свидетельств от людей, чьи утверждения не противоречат друг другу, — полезен в передаче положительной веры. Но этот вид *таватур* вполне отличен от несходных с ним свидетельств, противоречащих разуму. Исходя из этого утверждения, можно легко опровергнуть следующие аргументы, произведённые учёными богословами. Они спрашивают, во-первых, как оправдать тех лиц, которые верят повествованиям о древних царях благодаря их попаданию в историю и

⁸ Ср. в Коране: «И когда скажут вам: „Следуйте за тем, что ниспослал Вам Аллах!“ — они говорят: „Нет, мы последуем за тем, на чём нашли отцов наших“. Разве даже если бы и сатана звал их к наказанию ада?» (Коран 31: 20) [Коран 2006: 312].

принятию их *таватур*, или традицией, но в то же время отвергают факты о сверхъестественных деяниях, исполненных основателями религий, которые упоминаются в древних книгах и доказаны *таватур*, или традициями народов? И, во-вторых, как можно вопреки различию какого-либо лица и его потомков по внешнему виду и поведению и вопреки реальным фактам, скрытым от них, верить в их происхождение или рождение только по общепринятому свидетельству или *таватур*, не решаясь верить в святость и чудеса древних *муджтахидов*, которые также признаны тем же опытом *таватур*? Если повествования о древних царях, например, о восшествии конкретного царя на трон, о борьбе с конкретными врагами и проч., сообщают о фактах, заслуживающих доверия и общепризнанных, то повествования о сверхъестественных действиях являются противоречивыми и наиболее удивительными. Например, у животных рождение индивидов определённой породы от своих родителей — очевидная вещь, тогда как рождение детей без родителей вполне противоречит разуму. «Смотри, какое большое различие между одним путём и другим!»⁹

Кроме того, факт происхождения, или генеалогии, и повествования о древних царях есть предположение, и убеждения, касающиеся догматов веры в определённой религии, согласно принципам религии, являются определёнными, или положительными утверждениями; так что одно не может строиться по аналогии с другим из-за их материального различия. Несмотря на это, когда бы любой оттенок противоречивых заявлений ни возник в истории любого древнего царя — в сфере происхождения или генеалогии, свидетельства о них отвергаются или отбрасываются из круга достоверности. Например, свидетельства о завоевании Китая Александром Великим и сообщения о его рождении у историков Греции и Персии противоречат друг другу; следовательно, они не приняты историками как доказанные.

Некоторые люди сходным образом доказывают, что Всемогущий Творец открыл пророкам, или вождям религии, дар руководства смертными существами. Это, очевидно, поверхностное суждение, потому что эти же люди верят в то, что все вещи в творении — будь то хорошие или дурные — происходят от Великого Творца без всякого опосредующего вмешательства и что очевидные причины — это средства и условия их существования и возникновения. Отсюда видно, что явление пророков и откровений для них исходит либо непосредственно от Бога, либо через опосредованное действие руководства, и здесь, видимо, нет никакой необходимости в содействии пророков или откровения. И во втором случае должен быть ряд опосредованных действий. Отсюда следует, что появление пророков и откровений, подобно дру-

⁹ Парафраз Корана (2: 257): «... Уже ясно отличился прямой путь от заблуждения» [Коран 2006: 31].

гим внешним вещам, не имеет никакого отношения к Богу, но зависит от изобретательности изобретателя. Пророков и других не следует связывать с вероучением. Следовательно, то, что один народ называет дорогой к истинной вере, другие называют заблуждением, ведущим по ошибочному пути.

Некоторые таким же путём доказывают, что несходство в заповедях различных религий не подтверждает ложности любой религии. Несходства должно понимать как имеющие ту же самую природу, что и несходства в законах древних и современных правителей в мире; современные правители часто отменяют законы, принятые их предшественниками соответственно нуждам своего времени. И несмотря на отмену одних и введение других, все люди считают законы истинными и происходящими от власти. Так и все формы религии, также созданные Богом в соответствии с различными состояниями общества в различные времена, — одно отменяется или ограничивается другим согласно Его воле. Мой ответ на этот аргумент таков: управление, или правление истинного Бога, которому, как верят последователи религий, известно конкретное состояние каждой части, и который Всеведущ, и которому равно известно прошлое, настоящее и будущее, и под чьим влиянием сердца всего человечества обращаются к тому, что Он желает, и Кто является источником зримых и незримых причин всех вещей, и Кто далёк от того, чтобы отдавать предпочтение какому-либо частному объекту Его интереса, и Кто свободен от причуд, — Его правление нельзя сравнить с правлением человека, чья мудрость не безгранична и не способна постичь цель каждого действия и чьи действия смешаны с эгоизмом, хитростью и лицемерием. Разве это не аналогия между двумя вещами, которые отличаются в своих существенных качествах? Помимо этого есть много других решительных возражений против вышеприведённого мнения; например, у брахманов есть традиция от Бога — они должны по строгому повелению Бога соблюдать свои церемонии и всегда хранить свою веру. На санскритском языке есть на этот счёт много предписаний, освящённых Божественной Властью, и я, смиреннейшее создание Божье, рождённый среди них (Брахманов), выучил этот язык и наизусть усвоил все эти предписания; и их сообщество (Брахманы), заслуживающее доверия в отношении этих божественных предписаний, не могло от них отказаться, хотя и подверглось множеству бедствий и преследований и ему угрожали смертью последователи Ислама. С другой стороны, последователи Ислама в соответствии с содержанием святых строк Корана — «убивайте идолопоклонников, где бы Вы ни встретили их» и «берите в плен неверных во время священной войны и затем освобождайте их за поручительство или выкуп»¹⁰ — ссылаются на авторитет Бога в том, что

¹⁰ Ср. в переводе И. Ю. Крачковского: «...Избивайте многобожников, где их найдёте», а также: «Сражайтесь с теми, кто не верует в Аллаха и в послед-

убийство идолопоклонников и преследование их в каждом случае являются обязательными по Божественному Повелению. Среди этих идолопоклонников брахманы, согласно мусульманской вере, являются самыми худшими. Следовательно, исповедующие Ислам, всегда возбуждённые религиозным рвением и желающие — в прошлом и настоящем — выполнить приказы Бога не преминут сделать всё от них зависящее, чтобы убивать и преследовать политеистов и не верующих в пророческую миссию Печати Пророков (да благословит его Аллах и приветствует)¹¹. Итак, согласуются ли эти противоречащие друг другу заповеди или повеления с мудростью и милостью великого, щедрого и бескорыстного Творца, или все они являются вымыслом последователей этих религий? Я думаю, что здравый ум без колебаний предпочтёт последнее. Тогда следует принять во внимание, которая из этих двух точек зрения правильна, т. е. либо обозначить эти предписания и заповеди как принадлежащие Богу, либо опровергнуть эти противоречащие друг другу традиции как таковые. К примеру, одна сторона, основываясь на авторитете своих писаний, говорит, что пророческая миссия завершена с приходом их вождя, а другая сторона заявляет, что пророческая миссия завершилась на роде Давидовом согласно воле Бога. И эти два утверждения фактически являются преданиями или предсказаниями, а не заповедями законов, чтобы их можно было отменить. Потому что за утверждением истинности одного должна следовать ложность другого, в то время как вероятность изменения или искажения равно применима к обоим. Странно, что по прошествии столетий со времён тех религиозных вождей, на которых, как говорят, завершилась пророческая миссия, Нанак и другие в Индии и других странах поднимали знамя пророческой миссии и побуждали множество людей становиться их последователями — и с большим успехом. В основной части религиозных учений врата достижения целей из вечности в вечность останутся открытыми для недалёких и неопытных, и ежедневно мы наблюдаем сотни людей, которые, в надежде обрести какие-нибудь почести или немного выгоды, заставляют себя следовать разного рода физическим ограничениям и лишениям, таким как длительный пост, или держание одной из рук неподвижно, или сожжение тела и проч. Поэтому неудивительно, что в былые дни некоторые честолюбивые лица для обретения почестей, сделавшись вождями большой массы людей или объектами людского почитания, должны были в определённый момент подвергнуть себя опасности и лишениям.

ний день... пока они не дадут откупа своей рукой, будучи униженными» (Коран 2: 5, 29) [Коран 2006: 4, 6].

¹¹ Печать Пророков — имя Пророка Мухаммада, являющегося, согласно вероучению ислама, последним из пророков (Коран 33: 40) [Коран 2006: 321].

Есть поучение, которое часто слышим от богословов разных религий и которое они приводят в качестве авторитетного для придания силы их вероучению. Каждый из них говорит, что его религия, которая предоставляет знание о будущем посмертном вознаграждении или наказании, является либо истинной, либо ложной. Во втором случае, т. е. если она ложна, не может быть никакого будущего вознаграждения или наказания, нет никакого вреда в том, чтобы верить в её истинность, в то время как в первом случае, если она истинна, существует великая опасность для неверующих. Бедные люди, которые следуют этим толкователям религий, принимая сказанное их вождями за решающий аргумент, всегда похваляясь этим! Фактически обычай и воспитание сделали индивидов слепыми и глухими, несмотря на то что у них есть собственные глаза и уши. Вышеприведённые заблуждения ошибочны вдвойне. *Во-первых*, их поучение, что во втором случае нет никакого вреда в том, чтобы принять их, недопустимо. Потому что вера в истинность вещи, приобретаемая каждым индивидом опытным путём посредством убеждения в её существовании, и вера в существование таких вещей, которые несовместимы с разумом и недоступны опыту, не в силах здравогомыслящего человека. *Во-вторых*, в случае веры в такие вещи она может сделаться источником различных бед и безнравственных поступков, вследствие чего возникает грубое невежество и недостаток опыта, т. е. обман, изуверство и проч. И если этот аргумент истинен, то на его основании может быть доказана истинность всех форм религии, поскольку последователи каждой религии могут равным образом вывести тот же самый аргумент. И человек оказывается в великом замешательстве: считать ли ему, что все религии истинны, или же принять одну и отвергнуть другие. Но поскольку первое невозможно, соответственно, должно быть рассмотрено второе. И в этом случае он снова вынужден исследовать истинность и ложность различных религий. И это главный предмет моего трактата. Другой аргумент, выдвигаемый ими, заключается в том, что нам необходимо следовать церемониям и верованиям, которые были приняты нашими предками, без всякого исследования их истинности или ложности, и ненависть к ним, пренебрежение или уклонение от них приведёт к мирскому или религиозному бесчестию, а также такое поведение фактически оскорбит и возмутит наших предков. Этот их ошибочный аргумент оказывает большое воздействие на умы людей, которые придерживаются добропорядочного мнения, испытывают уважение к своим праотцам и, соответственно, препятствуют любому поиску истины и принятию правильного пути. После небольшого размышления ложность этого аргумента станет очевидна всем. Поскольку это равным образом применимо, *во-первых*, к тем лицам, которые, являясь основателями некоторых религий, привлекают людей к себе, и, *во-вторых*, к тем, кто, получив доктрины своих вождей, отклонились от прежнего

пути своих праотцев и раскритиковали основания веры своих прародителей. Если человек должен быть оправдан от таких обвинений самим приписыванием собственных измышлений Богу, тогда должен быть принят этот легчайший путь. Факт отречения от одной религии и принятия другой, который был повсеместным среди древних народов, указывает, что обращение из одной религии в другую — одна из привычек человечества. Кроме того, факт, что Бог наделил каждого отдельного человека интеллектуальными способностями и чувствами, подразумевает, что он не должен следовать, подобно другим животным, примеру своих собратьев, но будет использовать свои собственные интеллектуальные силы с помощью приобретённых знаний, чтобы различать хорошее и дурное, так что этот ценный божественный дар не может оставаться бесполезным. Последователи различных религий, видя время от времени малочисленность верующих в Единого Бога в мире, похваляются тем, что они со своей стороны — в большинстве. Но разве не ясно, что истинность сказанного не зависит от количества говорящих, и что недостоверность повествования не может возникнуть просто из-за небольшого числа повествователей, поскольку искатели истины допускают, что истина должна выявиться, даже если это противоречит большинству людей. Кроме того, принятие как универсального утверждения, что небольшое число говорящих ведёт к неверности сказанного, оказывается опасным ударом по всем формам религии. Потому что в начале каждой религии было очень мало её сторонников, а именно — её основатель и очень немногие искренние его последователи, которые имели с ним общую цель, а затем уже об их заповедях были написаны тысячи больших книг и разработаны системы аргументов, подобно горам, покоящимся на соломинке, в то время как вера в одного Всемогущего Бога является фундаментальным принципом любой религии. Те, кто предпочитает вымышленное так называемое откровение человечества исходящему от Бога естественному вдохновению, которое пребывает в склонности человеческого рода к общественной жизни, а также в интуитивной способности отличать добро от зла, вместо того чтобы обрести союз сердец во взаимной любви и чувстве ко всем созданиям безотносительно к форме и цвету, вере и религии, которая есть чистая преданность, угодная Богу, Творцу природы, — те считают некоторые особые формулы и телодвижения причиной Спасения и получения даров от Всемогущего Бога. Они фактически претендуют на то, чтобы заменить Божество собственным «я», и думают, что их физические действия и духовные эмоции властны изменить состояние неизменного Бога. Наши действия никоим образом не могут быть причиной умиротворения гнева Божьего и снискания его прощения и благоволения. Небольшое размышление разоблачит эту ересь.

«Сколько лицемерных действий шейхов, духовных лидеров не стоят ни гроша; дарить утешение сердцам людей — в этом единственная Божественная доктрина»¹².

Говоря вкратце, все индивиды в человечестве, с учётом тех, кто являются обманщиками, и тех, кто обманут, и тех, кто не относится к первым двум, делятся на четыре группы.

1. Класс обманщиков, которые, чтобы привлечь к себе людей, сознательно выдумывают доктрины вероучения и вероисповедания и ввергают людей в бедствия и разлад.

2. Класс обманутых, которые, не исследуя факты, следуют за другими.

3. Класс людей, которые обманывают и сами обмануты; они — те, кто, имея веру в сказанное другими, убеждают людей следовать за ними.

4. Те, кто с помощью Всемогущего Бога никогда не являются ни обманщиками, ни обманутыми.

«Не причиняй никакого вреда ни одному существу и делай то, что тебе нравится. Ведь нет для нас большего греха, чем вредить другим» (Хафиз).

Эти немногие положения, краткие и полезные, согласно мнению этого смиренного верующего в Бога, были написаны без всякой оглядки на людей с предрассудками и изуверов, с надеждой на то, что люди здравомыслящие увидят их справедливым и критическим взором. Я оставляю подробности для другой моей работы, озаглавленной «*Маназарут-ул-Адйан*»¹³ — «Беседы о различных религиях».

Так завершён «Дар верующим в Единого Бога».

¹² По всей видимости, здесь также цитируется Хафиз.

¹³ *М а н а з а р а* — трактат в форме диалога двух и более лиц, обсуждающих предложенную тему.

КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ВЕДАНТЫ ¹

Введение

Верующим в Единого Истинного Бога

Большая часть брахманов, так же как и других групп индусов, совершенно неспособна к оправданию идолопоклонства, которого они продолжают придерживаться. Когда эту тему обсуждают, они, вместо того чтобы привести разумные доказательства в поддержку своего поведения, считают совершенно достаточным сослаться на своих предков для его положительного обоснования! И некоторые из них очень недоброжелательно ко мне относятся, потому что я отказался от идолопоклонства ради поклонения истинному и вечному Богу! Поэтому, чтобы защитить мою собственную веру и веру наших древних предков, с недавних пор я прилагаю усилия, чтобы убедить моих соотечественников в истинном смысле наших священных книг и доказать, что моё отступничество не заслуживает того посрамления, коему некоторые не размышляющие лица готовы меня подвергнуть.

Целый корпус Индусской Теологии, Права и Литературы заключён в Ведах, которые, как утверждается, появились одновременно с мирозданием. Эти труды исключительно объёмны. Написанные в самом возвышенном и метафорическом стиле, они являются, как можно предположить, во многих частях запутанными и противоречивыми. Около двух тысяч лет назад великий Вьяса, размышляя над трудностями, постоянно возникающими при чтении этих источников, с великой проницательностью составил полный и сжатый свод целого ², а также согласовал эти тексты, которые на первый взгляд противоречат один другому. Этот труд он назвал «Веданта», это название, составленное из двух санскритских слов, означает «Завершение всех Вед». Индусы продолжают превыше всего чтить этот труд и ссылаться на него как на авторитет, равный Ведам, — вместо их более разрозненных аргументов. Но поскольку его существование было скрыто за тёмной завесой санскритского языка, а брахманы присвоили себе еди-

¹ Перевод выполнен по изданию: [Roy 1982. I: 3—17]. Цифры в квадратных скобках отсылают к примечаниям Раммохана Рая в конце текста.

² То есть всего корпуса Вед.

ноличное право интерпретировать — и более того, даже прикасаться к любой книге такого рода, «Веданта», хотя и постоянно цитируемая, мало известна общественности, и лишь очень немногие индусы действительно руководствуются на практике её заповедями.

Во исполнение моей защиты³ я сделал всё от меня зависящее, чтобы перевести этот до сих пор неизвестный труд, так же как и его краткое изложение, на языки хиндустани и бенгали и распространять его бесплатно среди моих соотечественников настолько широко, насколько мне позволят обстоятельства. Настоящая работа является попыткой воспроизвести его краткое изложение на английском, это, как я ожидаю, докажет моим европейским друзьям, что суеверные практики, искажающие индускую религию, ничего не могут сделать с чистым духом её повелений.

Я заметил, что как в своих произведениях, так и в разговорах многие европейцы желают извинить и смягчить особенности индуского идолопоклонства и склонны внушать себе, что все объекты богослужения рассматриваются их приверженцами как символические образы Высшего Божества! Если бы это действительно было так, я мог бы, вероятно, прийти к некоторому исследованию данного предмета; однако истина в том, что индусы в настоящее время не имеют никаких мнений по этому поводу, но твёрдо веруют в реальное существование неисчислимого сонма богов и богинь, которые обладают — каждый в своей собственной области — полной и независимой властью; и чтобы умиловить их, а не истинного Бога, воздвигаются храмы и осуществляются церемонии. Тем не менее не может быть никакого сомнения — и это входит в мой целостный замысел доказательства, — что каждый ритуал имеет источник в аллегорическом поклонении истинному Божеству; но в настоящее время всё это забыто и даже упоминание об этом повсеместно является ересью.

Я надеюсь, что это не будет расцениваться как моё намерение установить преимущество моей веры над верой других людей. Тем не менее результат множества дискуссий по этому предмету не должен быть сочтён удовлетворительным, поскольку способность к аргументации, которая ведёт людей к определённости в известной им области, не производит ни малейшего действия в вопросах, превосходящих их

³ Мотив «защиты» (defence), или «оправдания» (vindication) в полемических трудах Раммохана Рая весьма силён. В названиях («В защиту индуского теизма», «Вторичная защита монотеистической системы Вед») и содержании его работ есть линия «оправдания», это слово вызывает ассоциации с библейским его значением — речь идет о «некотором внешнем и внутреннем порядке, о задачах праведного духовного упорядочения человека» [Рашковский 2001: 35]. У Раммохана «оправдание» означает открытие правды о духовном содержании индийской традиции.

понимание. Я только лишь утверждаю, что если благодаря правильной аргументации и руководству здравого смысла появится вера в мудрого, несотворённого Сущего, который есть Хранитель и Правитель безграничной вселенной, мы тоже должны будем рассматривать Его как самое могущественное и верховное Существо, далеко превосходящее наши возможности понимания или описания. И несмотря на это, люди *неразвитого* ума и даже некоторые учёные⁴ лица (но в этой конкретной сфере ослеплённые *предрассудком*) готовы избрать в качестве объекта поклонения всё что угодно из того, что они всегда могут видеть и что наделяют способностью *чувствовать*, в связи с этим абсурдность такого состояния ни малейшим образом не уменьшается.

Мои постоянные размышления о неудобных или даже вредных ритуалах, введённых особой практикой индусского идолопоклонства, которое более чем любое другое языческое богослужение разрушает структуру общества, и сострадание к моим соотечественникам заставили меня применять всякое возможное усилие, чтобы пробудить их от сна заблуждений и, познакомив их со священными текстами, дать им возможность размышлять с истинной преданностью о единстве и вездесущности Природы Бога.

Став на путь, указанный совестью и искренностью, я, рождённый брахманом, подвергся осуждению и упрёкам даже некоторых моих родственников, предрассудки которых сильны, и временное преимущество их зависит от действующей сейчас системы. Но всё это вместе взятое я могу спокойно вынести, веря, что придёт день, когда мои скромные усилия будут оценены по справедливости и, вероятно, признаны с благодарностью.

Во всяком случае, что бы ни говорили люди, я не могу лишиться этого утешения: мои мотивы угодны Сущему, который тайно наблюдает и открыто вознаграждает.

* * *

Прославленный Вьяса [1] в своём замечательном труде «Веданта» в самом начале первой части исподволь ведёт к мысли, что человечеству абсолютно необходимо достичь знания о Верховном Сущем (Supreme Being)⁵, который является предметом рассуждений во всех

⁴ Учёные (англ. learned) — здесь имеются в виду брахманы, получившие традиционное санскритское образование и имеющие титул *пандитов*. В англоязычной литературе о социокультурных аспектах трансформации традиционных восточных обществ семантически отличают learned man и educated man — людей, получивших современное (западное) образование.

⁵ Supreme Being (Веданта-сутра, I.1.2–4). — Раммохан Рай переводит слово Brahman на английский сочетанием Supreme Being — Верховный

Ведах и Веданте так же как и в других системах теологии. Но опираясь на следующие положения из Вед, он находит, что это исследование ограничено очень тесными рамками, а именно: «Верховный Сущий не постигается ни зрением, ни любыми другими органами чувств, и он не может быть представлен с помощью подвижничества или добродетельными деяниями» [2] ⁶. «Он видит всё, хотя [сам] никогда не виден, слышит всё, хотя [сам] никогда прямо не слышим. Он ни короток, ни длинен» [3] ⁷; он недоступен логическому размышлению, не может быть описан, превосходит ограничения объяснений Вед или человеческого понимания [4] ⁸. Также Вьяса, благодаря различным аргументам, соответствующим Веде, пришёл к заключению, что точное и позитивное знание о Верховном Сущем превосходит границы понимания, т. е. *что́* есть Верховный Сущий и *каков* он — не может быть определённо установлено. Следовательно, во второй главе он объяснил, что Верховного Сущего возможно познать по его деяниям и воздействиям, без попыток определить его сущность; подобным образом мы, не зная подлинной природы солнца, объясняем, что оно является причиной смены дней и эпох. «Он, который правит рождением, существованием и разрушением мира, — есть Верховный Сущий» ⁹. Мы видим разнообразную, прекрасную, удивительную вселенную, так же как и рождение, существование и разрушение её различных частей, и мы естественно заключаем, что есть Сущий, который правит всем

Сущий, или Бог. В переводе употреблено именно это словосочетание как адекватное представлению философа о Едином Боге (Брахмо), кроме случаев, когда он употребляет слова God (Бог) и Deity (Божество).

⁶ Раммохан Рай не указывает главы, разделы и *шлоки* (стихи) упанишад, на которые ссылается, а иногда неточно приводит и название цитируемой упанишады. Поэтому к каждой подобного рода ссылке я предлагаю попытку идентификации цитат по переводу А. Я. Сыркина. В данном случае это Мундака-упанишада (III.1.8). Ср.: «[Оно] не постигается ни глазом, ни речью, ни иными чувствами, ни подвижничеством или действиями» [Упанишады 1992. II: 184]. В английском переводе самого Р. Рая: «Он невосприимчив зрением, не может быть объектом [восприятия] других органов чувств; непостижим с помощью аскетизма или религиозных ритуалов» [Roy 1982. I: 30].

⁷ Брихадараньяка-уп., III.7.23 и подобное же — III.8.11. Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Невидимый, он видит, неслышимый — слышит, немислимый — мыслит, непознаваемый — познаёт» [Упанишады 1992. I: 105].

⁸ Катхавалли — один из разделов (valli) Катха-упанишады (I.2.23), на которые делится каждая из её частей. В переводе А. Я. Сыркина: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением» [Упанишады 1992. II: 103]. Раммохан в английском переводе Катха-упанишады предлагает другую версию: «Знание о душе (атмане) не приобретается ни в изучении Вед, ни посредством удержания их в памяти, ни даже постоянным слушанием духовных поучений...» [Roy 1982. I: 53].

⁹ Раммохан не указывает источник. Вероятно, это «Веданта-сутра» (I.1.2).

этим целым, и зовём его Верховным — таким же образом как, видя горшок, мы приходим к заключению, что есть и горшечник. Веда подобным же образом заявляет о Верховном Сущем следующее: «Он, из которого происходит весь мир, кто есть Господь вселенной и чей труд есть эта вселенная — и есть Верховный Сущий» [5]¹⁰.

Не следует полагать, что Веда является Верховным Сущим (хотя иногда её наделяют таким эпитетом), потому что её существование создано Верховным Сущим, как это и заявлено в той же Веде так: «Все тексты и части Вед были сотворены»¹¹, и в третьей главе «Веданты» Бог объявлен первопричиной всех Вед¹².

Пустое пространство не следует представлять как независимую причину мира, несмотря на следующее заявление Вед: «Мир происходит из пустого пространства» [6]¹³, поскольку Веда снова заявляет: «Верховный Сущий создал пустое пространство»¹⁴, и «Веданта» [7] говорит: «Поскольку Верховный Сущий, как это неоспоримо заявлено в Веде, является причиной пустого пространства, воздуха и огня, ни одно из них нельзя полагать в качестве независимой причины вселенной».

Точно так же и *воздух* невозможно признать в качестве Владыки вселенной, хотя в Веде в одном случае и говорится: «Воздух поглощает каждое существующее создание»¹⁵, поскольку Веда снова подтверждает: «Дыхание, разум, все внутренние и внешние чувства, пустое пространство, воздух, свет, вода и поверхность земли произошли

¹⁰ Вольный пересказ Тайттирия-упанишады (II.6.1: «Он сотворил всё это, что существует. Сотворив это, он проник в это. Проникнув в это, он стал существующим и истинным, объяснимым и необъяснимым, основанным и неоснованным, распознаваемым и нерасознаваемым, действительным и ложным. [Всё], что есть [здесь], стало действительным, оно называется действительным» [Упанишады 1992. II: 87].

¹¹ Источник не указан; возможно, это пересказ Брихадараньяка-упанишады (II.4.10): «С дыханием этого великого существа вышли Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарвангираса» [Там же. I: 89]. Сходный фрагмент есть в (IV.5).

¹² По-видимому, «Веданта-сутра» (I.3.2—4).

¹³ Чхандогья-уп., I.9.1. Ср.: «Каков источник этого мира? — Пространство <...> поистине, все существа выходят из пространства и возвращаются в пространство, ибо пространство больше их, пространство — последнее прибежище» [Там же. III: 184]. Пространство, или *акаша*, в индийской философии — один из пяти первоначальных материальных элементов.

¹⁴ Раммохан не указывает источник, но, по-видимому, это Чхандогья-уп., VI.26.1: «Из Атмана происходит жизненное дыхание, из Атмана — надежда, из Атмана — память, из Атмана — пространство» [Там же. III: 130].

¹⁵ Источник, по-видимому, Чхандогья-уп., IV.3.1. Ср.: «Поистине, ветер — поглотитель, ибо когда огонь угасает, то он входит в ветер, когда солнце заходит, то оно входит в ветер, когда луна заходит, она входит в ветер» [Упанишады 1992. III: 85].

от Верховного Сущего»¹⁶. «Веданта» [8] также говорит: «Бог, как об этом говорится в следующих текстах Веды, есть Сущий, превосходящий всю протяжённость пространства», а именно: «Это дыхание больше, чем протяжённость пространства во всех направлениях»¹⁷ — так сказано в Веде после рассуждения относительно дыхания.

Не следует, исходя из утверждения Вед, что «чистый свет всех источников света есть владыка всех созданий (creatures)»¹⁸, делать вывод, что *свет*, как бы он ни был описан, является Вселенским Владыкой, поскольку Веда далее заявляет [9], что «Солнце и все светила подражают Богу и берут свой свет от него»¹⁹, и то же самое заявление содержится в «Веданте» [10].

Так же и *природа* не может быть истолкована как независимая причина мира, исходя из утверждения Веды, что человек, «узнавая, что эта природа есть Вечный Сущий без начала или конца, освобождается от прикосновения смерти» и что «природа действует сама»²⁰, потому что Веда утверждает: «Нет существа, превосходящего или равно-

¹⁶ Раммохан заключает сказанное в кавычки. Это, вероятно, краткий пересказ части Брихадараньяка-упанишады (III.7.1—23), содержащей описание качеств «внутреннего правителя, который правит изнутри и этим миром, и тем миром, и всеми существами» [Упанишады 1992. I: 103], т. е. Атмана, который, находясь в различных предметах и существах, отличен от них и изнутри правит ими — ветром, землёй, водой, огнём, воздушным пространством, небом, солнцем, странами света, луной и звёздами, темнотой, светом, всеми существами, дыханием, речью, глазом, ухом, разумом, кожей, познанием [Упанишады 1992. I: 102—105].

¹⁷ Источник второй цитаты, по-видимому, Чхандогья-уп., III.14.3. Ср.: «Вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры» [Там же. III: 78].

¹⁸ Ср.: «Он (Брахман. — Т. С.) — чистый, светоч светочей, — вот что знают знающие Атмана» (Мундака-уп., II.2.10) [Там же. II: 183]. Сам Раммохан переводит: «Верховный Сущий <...> полностью чист, светоч всех светочей, пребывает в сердце, его превосходном престоле» [Roy 1982. I: 28].

¹⁹ Мундака-уп., II.2.11. Ср.: «Там не светит ни солнце, ни луна, ни звёзды, не светят эти молнии — откуда [может быть там] этот огонь? Всё светит лишь вслед за ним, светящим; весь этот [мир] отсвечивает его светом» [Упанишады 1992. II: 183]. Ср. в переводе Раммохана: «Ни солнце, ни луна, ни даже звёзды не могут не воспринять свой свет от Бога: даже сияющее освещение не может светить без него, чем же может быть ограничен огонь? Но все они подражают Ему, и свет берут от него» [Roy 1982. I: 28].

²⁰ Раммохан не указывает источник, но по контексту это Катха-упанишада (I.3.11). В английской её версии он выразил этот фрагмент следующим образом: «Природа, явная причина мира, в свою очередь превосходит эту часть (интеллект. — Т. С.), над которой превыше всего Бог» [Roy 1982. I: 54].

го Богу» [11]²¹ — и Веда повелевает: «Познай одного Бога» [12]²², а «Веданта» [13] заявляет так: «Природа не является творцом мира и как таковая не обозначена в Веде», поэтому выразительно сказано: «Бог взглядом своим сотворил Вселенную». Природа — это непроявленный Сущий, следовательно, она лишена взгляда или стремления и поэтому неспособна создать упорядоченный мир [14]²³.

Атомы не следует считать причиной мира, несмотря на следующее заявление: «Это (Творец) есть самое мельчайшее существо»²⁴, потому что атом — невоспринимаемая часть, и из вышеприведённого источника ясно, что никакой Сущий, лишённый разума, не может быть творцом системы, столь искусно устроенной.

Душа также не может быть ни Владыкой вселенной, ни независимым правителем интеллектуальных сил согласно следующим текстам: «Душа, соединившаяся с блистающим Сущим, наслаждается этим»; «Бог и душа входят в малое пространство сердца»²⁵, Веда заявляет: «Он (Бог) пребывает в душе как её Правитель», а также: «Душа, устремляясь к милосердному Богу, наслаждается счастьем» [15]. «Веданта» также говорит: «Чувственная душа не должна пониматься в качестве правителя, пребывающего на земле, потому что в обоих текстах Веды по-разному заявлено, кто есть Сущий, который правит землёй», а именно: «Он (Бог) пребывает способным к разумению»; «Он, кто пребывает в душе» — и т. д.

Никакой *бог или богиня этой земли* не могут быть обозначены как её владыки, согласно следующему [16]: «Он, кто пребывает в земле» и

²¹ Катха-уп., I.3.11: «Нет ничего выше пуруши. Это — конечная цель. Это — высший путь» [Упанишады 1992. II: 105]. В английской версии Раммохана — «ничто не может превзойти Бога. Он, следовательно, превосходит все существа и есть высшая цель всего» [Roy 1982. I: 54].

²² Мундака-уп., II.2.4. Ср.: «Следует, не отвлекаясь, узнать его. Пусть [человек] соединится с этим [Брахманом], как стрела [с целью]» [Упанишады 1992. II: 182]. Ср. в английской версии у Раммохана: «Сделай <...> свой ум устремлённым к Верховному Сущему, попади в цель, которая есть вечный Бог» [Roy 1982. I: 28].

²³ Повтор мотива Катха-уп., I.3.11.

²⁴ Источник цитирования не уточняется; это Катха-уп., I.2.20. Ср.: «Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа» [Упанишады 1992. II: 103]. Ср. в английской версии Раммохана: «Душа (атман. — *T. C.*) — самая малая из малых и величайшая из великих. Она пребывает в сердцах всех живущих созданий» [Roy 1982. I: 54].

²⁵ Раммохан не указывает источник, но это явно Катха-упанишада (I.3.1). Ср. в другой его версии: «Бог и душа входят в сердце, превосходную божественную обитель, обретая во время пребывания в теле необходимое воздаяние за деяния» [I: 53].

«отличен от земли, кого земля не знает» — и проч.²⁶, потому что Веда утверждает: «Это (Один Бог) есть владыка внутреннего чувства и есть Вечный Сущий», и то же самое утверждается в «Веданте» [17].

Из текста, начинающегося со слов «Это солнце», и из других похожих текстов, исследующих достоинство солнца, не следует, что оно полагается как изначальная причина вселенной, потому что Веда заявляет: «Тот, кто пребывает в солнце как его правитель, отличен от солнца» [18]²⁷, и «Веданта» заявляет то же самое [19].

Подобным же образом ни об одном из небесных божеств не может быть, согласно различным утверждениям Веды, сделан вывод, что каждый из них есть независимая причина вселенной, потому что Веда повторно утверждает, что «все Веды не доказывают ничего, кроме единства Верховного Сущего»²⁸. Допуская божественность более чем одного Сущего, делают ложным и абсурдным следующее положительное утверждение Веды относительно единства Бога: «Бог в самом деле один, без другого» [20]²⁹.

Из текстов: «Никто, кроме Верховного Сущего, не обладает всеобщим знанием» [21]³⁰; «Он, который не имеет формы и превышает границ видимого, — есть Верховный Сущий» [22]³¹; «Имена и формы

²⁶ Брихадараньяка-уп., III.7.3. Ср.: «Тот, кто, находясь в земле, отличен от земли, кого земля не знает, чье тело — земля, кто изнутри правит землей, — это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный» [Упанишады 1992. I: 103].

²⁷ Брихадараньяка-уп., III.7.9. Ср.: «Тот, кто, находясь в солнце, отличен от солнца, которого солнце не знает, чье тело — солнце, кто изнутри правит солнцем, — это твой Атман, внутренний правитель, бессмертный» [Там же. I: 104].

²⁸ По всей видимости, цитируется Шветашватара-упанишада (V.6): «Это скрытое в Ведах, скрытое в упанишадах; Брахман знает это лоно Брахмана» [Там же. II: 126].

²⁹ Раммохан ссылается на Катха-упанишаду (I.2.12) (ср.: «Единый властитель, Атман во всех существах» [Там же. II: 109]). В его собственной версии этой упанишады: «Бог только один, и он правит всем миром» [Roy 1982. I: 58]. Это также знаменитая характеристика, известная как *ekamevadvityam* из Чхандогья-упанишады (VI.2.1) — главы об обучении Шветакету высшему знанию. Ср.: «Вначале, дорогой, [все] это было Сущим, одним без второго» [Упанишады 1992. III: 110].

³⁰ По-видимому, это пересказ фрагмента Брихадараньяка-упанишады (III.9.28): «Брахман [который] — познание и блаженство» [Упанишады 1992. I: 125]. «Чит» — «познание» и «ананда» — «блаженство» — вторая и третья части теологической триады «Сат-чит-ананда».

³¹ Пересказ в виде цитаты из Чхандогья-упанишады (VIII.12.1—2 и 14.1), где говорится о бестелесности Атмана и о Брахмане, в котором содержатся образы.

всякого рода есть новшества (innovations)»³² — и из множества других авторитетных текстов очевидно, что любое существо, обладающее формой и являющееся предметом описания, не может быть вечной, независимой причиной вселенной.

Веды не только обращаются к небесным образам божеств, но также во многих случаях наделяют божественными эпитетами разум, пищу, пространство, четвероногих животных, невольников и колесничих, как то: «Верховный Сущий — это четвероногое животное в одном месте, а в другом он полон славы. Разум — это Верховный Сущий, ему следует поклоняться». «Бог — это буква „ка“, так же как и „кха“, и Бог — в облике невольника и колесничего»³³. Веда аллегорически представляет Бога в образе вселенной, а именно: «Огонь» — это его голова, солнце и луна — его «два глаза» и т. д. [23]³⁴. А также Веда называет Бога пустым пространством в сердце³⁵ и заявляет, что он меньше рисового или ячменного зерна; но из следующих цитат ясно, что ни любое из небесных божеств, ни любое из существующих созданий не должно рассматриваться как Владыка вселенной, потому что [24] в третьей части «Веданты» причина всех этих вторичных утверждений объясняется следующим образом: «Этим обращениями Веда, которая указывает на „растворённый посредством распространения равно во всех существах дух Верховного Сущего“, установлена его вездесущность», как говорит Веда [25]³⁶, т. е. ничто не обладает истинным существованием, кроме Бога, и «что бы мы ни обоняли или вкушали, есть Верховный Сущий», т. е. существование какой бы то ни было вещи, которая явлена пред нами, полагается на существование

³² Источник цитаты не указан. Возможно, это отсылка к Чхандогья-упанишаде (VII.1.3—4), где о Ведах и науках говорится, что они — только имя, которое следует почитать как Брахмана.

³³ Источники цитат не указаны.

³⁴ Мундака-уп., II.1.4. Ср.: «Огонь — [его] голова, глаза — луна и солнце, страны света — уши, речь — раскрытые Веда, ветер — дыхание, сердце — весь мир, из его ног — земля, ибо он — Атман всех существ» [Упанишады 1992. II: 180]. В английской версии Раммохана: «Небо — его голова, а солнце и луна — его глаза, пространство — его уши, почитаемые Веда — его речь, воздух — его дыхание, мир — его разум и земля — его ноги, т. к. он — душа всей вселенной» [Roy 1982. I: 26].

³⁵ Часто встречающийся в Упанишадах мотив. См., например, Мундака-уп., II.2.7, а также Брихадараньяка-уп., IV.1.7; V.3.1, Чхандогья-уп., III.12.9. Следующий мотив — «меньше <...> зерна» — также находится в Чхандогья-упанишаде (III.144).

³⁶ Чхандогья-уп., III.14.1 и 4. Ср.: «Воистину, всё это — Брахман. <...> Содержащий в себе все деяния, все желания, все запахи, все вкусы, охватывающий всё сущее, безгласный, безразличный — вот мой Атман в сердце; это Брахман» [Упанишады 1992. III: 78].

Бога. Неоспоримо и очевидно, что ни одно из этих метафорических представлений, возникших благодаря возвышенному стилю, которым написаны все Веда, не было предназначено к рассмотрению в любом другом свете, нежели просто аллегория.

И если бы люди признали существование отдельных божеств, то им необходимо было бы признать множество независимых друг от друга творцов этого мира, и это прямо противоречит здравому смыслу и отмеченному выше авторитету Вед. «Веданта» также заявляет: «Тот Сущий, который отличен от материального и от того, что содержится в материальном, не является разнообразным, потому что, как заявлено во всех Ведах, неопишем» [26], и снова указано, что «Веда заявляет: Верховный Сущий есть только разум» [27]. Также в третьей части открыто, что «Веда, первоначально объяснявшая Верховного Сущего с помощью различных эпитетов, начинается со слова „атха“, т. е. „тогда“, и заявлено: «Все описания, которые я обычно использовал, чтобы описать Верховного Сущего, неверны», потому что он не может быть описан никакими средствами, и то же указано в священных комментариях и разъяснениях Веда.

В четырнадцатой сутре второй главы третьего раздела «Веданты» заявлено: «Веда напрямую указывает, что Верховный Сущий не имеет ни объёма, ни формы», и то же самое утверждается в следующих шлоках Веда: «Истинный Сущий был прежде всего» [28]³⁷; «Верховный Сущий не имеет ног, но распространяется повсюду, не имеет рук, но держит всё [существующее], не имеет глаз, но видит всё, что есть, не имеет ушей, но слышит всё, что происходит»; «Его существование не имеет причины»; «Он есть самый малый из малого и величайший из великого; и в действительности ни мал, ни велик»³⁸.

В ответ на вопросы: как Верховный Сущий может быть отличен от всех созданий и пребывать над ними и одновременно быть вездесущим? Как возможно описать его средствами, непостижимыми разумом, — как видящего без глаза и слышащего без уха? — «Веданта» во второй главе разъясняет: «В Боге пребывают все виды силы и вели-

³⁷ Чхандогья-уп., VI.2.1 и 4. Ср. в переводе А. Я. Сыркина: «Вначале <...> [всё] это было Сущим» [Упанишады 1992. III: 110]. Сходные идеи в Брихадараньяка-упанишаде (I.4.17).

³⁸ Источник этих трёх цитат не указан. Все они из Шветашватара-упанишад. Первая — III.18—19; ср.: «...Властитель всего мира, неподвижного и движущегося. Без ног и рук, он быстрый и хватающий; он видит без глаз, слышит без ушей» [Там же. III: 122]. Вторая цитата — I.1 и 3; здесь на вопрос о причине отвечают: «Сила божественной сущности открыта её собственными свойствами» [Там же. III: 115]. Третья — III.20: «Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа» [Там же. III: 122].

чия». И следующие фрагменты Вед также содержат сходное: «Бог — всесилен» [29]³⁹.

Его верховенство — и есть то, что он владеет всеми силами, т. е. то, что никак не может быть возможным для нас, не является невозможным для Бога, который Всемогуш и есть Единственный Хранитель вселенной.

О некоторых небесных богах — тому есть разные примеры — заявлено как о независимых божествах и объекте почитания; но все эти заявления есть следствия размышлений, абстрагированных от них и их существования, всецело поглощённого размышлением о Божестве «Веданта» заявляет: «Эта проповедь Индры (бог атмосферы) относительно его божественности в действительности согласуется с авторитетом Вед», т. к. «каждый, кто полностью утратит всё ощущение своего Я, чтобы размышлять о божественном, и в результате ощутит единение [с ним], может заявить [о себе] как о Верховном Сущем; подобно тому как Вамадева⁴⁰ (знаменитый брахман) вследствие такого самозабвения заявил, что он сам сотворил солнце, и Ману, другой человек, считал себя Брахманом». Следовательно, это не обязательно происходит с каждым из небесных богов, так же как и с каждым человеком, — рассмотрение себя как Бога в этом состоянии самозабвения и единения с Божественным образом, т. к. Веда говорит: «Ты и есть Истинный Сущий» (когда вы утратили ощущение своего Я) и «О Боже, я — не что иное, как ты». Комментаторы священных текстов сделали то же самое наблюдение, а именно: «Я не что иное, как истинный Сущий, и я есть чистое Понимание, полное вечного счастья, и я по природе своей свободен от воздействий этого мира»⁴¹. Но вследствие этого размышления ни один из них не может быть признан причиной вселенной или объектом поклонения.

Бог — это подлинная причина вселенной, подобно тому как гончар — причина всех глиняных сосудов; и он также материальная причина её, так же как земля — материальная причина разнообразных глиняных сосудов или как верёвка, которую невнимательный взор

³⁹ Повторяющийся в Шветашватара-упанишаде мотив; Брахман описан как обладающий высшим могуществом (6.8), «владыка владык» (6.7), «всё делающий» (6.16) [Упанишады 1992. II: 128—129].

Следующая цитата также из Шветашватара-упанишады (6.1). Ср: «Но лишь величие Бога в мире — то, чем вращается колесо Брахмана» [Там же. III: 110].

⁴⁰ В а м а д е в а — легендарный родоначальник одного из кланов создателей гимнов Вед.

⁴¹ Раммохан не указывает ни местонахождения соответствующих шлок в «Веданта-сутре», ни конкретных сочинений (бхашья) комментаторов. Можно предположить, что «комментаторы» в данном случае — это Шанкара.

принимает за змею, является материальной причиной представления о существовании змеи, которая кажется настоящей благодаря реальному существованию верёвки. Так говорит «Веданта» [30]: «Бог есть действительная причина вселенной, так же как и материальная причина её („как паук — причина его паутины“), т. к. Веда положительно утверждает: «Это из знания одного Бога происходит знание о каждой существующей вещи». Также Веда сравнивает знание о Верховном Сущем со знанием о земле, а знание о различных особенностях существующей вселенной — со знанием о глиняных сосудах, и это заявление и сравнение доказывает единство Верховного Сущего с вселенной, и из следующего утверждения Веды — «Верховный Сущий одним только намерением создал Вселенную»⁴² — очевидно, что Бог — свободная действующая сила во всём, что только может существовать.

Так как Веда говорит, что Верховный Сущий намеревался (во время творения) распространиться⁴³, очевидно, что Верховный Сущий есть источник всего вещества и его разнообразных проявлений, подобно тому как отражение полуденных лучей солнца на песчаной равнине — причина её сходства с широким морем. Веда говорит, что «Все очертания и их названия — просто заблуждения, и только Верховный Сущий один реально существует»⁴⁴. Соответственно, вещи, имеющие очертания и названия, не могут быть названы причиной вселенной.

Следующие тексты Вед: «Кришна»⁴⁵ (бог-хранитель) больше всех небесных богов, к нему следует устремить сознание»; «Мы все поклоняемся Махадеве (бог разрушения)»; «Мы почитаем солнце»; «Мы поклоняемся самому благодетелю — Варуне (божество моря)»; «Поклоняйся мне, — говорит Воздух»⁴⁶, — я есть вечная и всеобщая жизнь»;

⁴² Источник цитат не указан, но похожий мотив есть в начале Брихадараньяка-упанишад (I.2.1): «Он — [зовущийся смертью — пожелал]: „Пусть я стану воплощённым“» [Упанишад 1992. I: 68].

⁴³ Здесь очевиден парфраз Брихадараньяка-упанишад (I.2.1): «Он[зовущийся смертью, — пожелал]: „Пусть стану я воплощённым“ — и сотворил разум» [Там же. I: 67—68].

⁴⁴ Мотив из Шветашватара-упанишад (IV.9—10): «Священные стихи, жертвоприношения, обряды, обеты, бывшее, будущее и то, что говорят Веды, — всё это творец заблуждения создал из него, в нём и другой связан заблуждением. Знай же, что пракрити — заблуждение, и великий владыка — творец заблуждения» [Там же. II: 123].

⁴⁵ Кришна — в Ведах не упоминается; в «Чхандогья-упанишаде» (III.17.6) он упомянут как Кришна, сын Деваки, которому Гхора Ангираса передал знание. По-видимому, у Раммохана в этом месте реминисценция «Бхагавадгиты».

⁴⁶ Махадева (букв.: «Великий Бог» — одно из имён бога Шивы); Варуна — ведийское божество, олицетворяющее водную стихию. «...Говорит Воздух» — здесь Раммохан имеет в виду ведийского бога ветра Вайю.

«Разум есть Бог, которого следует почитать» и «Удгитху»⁴⁷ (или определённую часть Веды) следует почитать», так же как и многие другие тексты того же содержания, не призывают к действительному поклонению вышеупомянутым лицам и вещам, но только указывают тем, кто, к сожалению, не способен поклоняться незримому Верховному Сущему, на необходимость обратить свои умы к любой зримой вещи, не позволяя им оставаться в праздности. «Веданта» утверждает, что «заявление Веды [31] о тех, кто „поклоняется также небесным богам, является пищей для этих богов“, — это аллегорическое выражение; оно означает только, что они находят утешение в небесных богах как духовной пищи для человека», поскольку тот, у кого нет веры в Верховного Сущего, воздаёт почести этим богам. Веда утверждает то же самое, а именно: «Кто поклоняется любому иному богу, кроме Верховного Сущего, и думает, что он отличен от последнего и подчинён этому богу, тот ничего не знает и рассматривается подобно домашнему животному у этих богов»⁴⁸. И «Веданта» утверждает то же, а именно: «Богослужение, предписанное всеми Ведами, сходно по своей природе, т. к. обращённость богослужения к единому Верховному Сущему неизменно обретается в каждой части Веды; и эпитеты „Верховный и Вездесущий Бог“ и тому подобные в целом относятся к Единому Богу» [32].

Следующие положения Веды утверждают, что Бог — единственный объект богослужения, а именно: «Любите Единого Бога»; «Познайте Единого Бога, оставьте все иные рассуждения» [33]⁴⁹. И «Веданта» говорит: «Этому соответствует в Ведах [34] — никому кроме Верховного Сущего не следует поклоняться, ничто кроме него мудрый не может почитать».

Кроме того, «Веданта» заявляет, что «по мнению Вьясы, поклонение Верховному Сущему необходимо человеческому роду так же, как и [поклонение] небесным богам... потому что возможность предания себя Богу равно присутствует как у человеческого рода, так и у небесных божеств» [35]. Веда также указывает, что «из небесных богов, из

⁴⁷ Удгитха — название для части ритуального песнопения (*самана*) Самаведы.

⁴⁸ Источник цитаты не указан. Это Брихадараньяка-упанишада (I.4.10), ср: «...Кто знает: „Я есмь Брахман“, тот становится всем [сущим]. <...> Кто же почитает другое божество и говорит: „Оно — одно, а я — другое“, тот не обладает знанием. Он — как животное перед богами. Ведь, поистине, как многие животные приносят пользу человеку, так и каждый человек приносит пользу богам» [Упанишады 1992. I: 75].

⁴⁹ Это следующие цитаты из «Брихадараньяка-упанишады»: «Лишь Атмана следует почитать дорогим» (I.4.8) и «Поистине, [лишь] Атмана следует видеть, следует слышать, о нём следует думать, следует размышлять» (II.4.5) [Там же. I: 88].

благочестивых брахманов, из всех людей тот, кто знает и понимает Всемогушего Сущего, становится им» [36]⁵⁰. Отсюда заключаем, что небесные боги и человеческий род имеют равные обязанности поклонения Богу. Помимо этого, следующий фрагмент Веды доказывает, что любой человек, который почитает Верховного Сущего, почитаем всеми небесными богами: «Все небесные боги поклоняются тому, кто сосредоточил свой ум на Верховном Сущем» [37]⁵¹.

Затем Веда описывает способы, которыми мы должны почитать Верховного Сущего, а именно: «К Богу мы должны приближаться, его мы должны слушать, о нём мы должны думать и его мы должны пытаться постичь» [38]⁵². «Веданта» также объясняет этот предмет: «Три последних указания в вышеприведённом фрагменте приводят к первому, а именно: „Приближению к Богу“. Эти три в действительности заключены в первом (как направленное по пламени в поклонении с помощью огня), поскольку мы не можем приблизиться к Богу, не слушая его и не размышляя о нём, не пытаясь осуществить приближение к нему; и последнее, т. е. попытка приблизиться к Богу, требуется перед тем, как мы достигнем его. «Слышать Бога» — означает слушать его повеления, которые свидетельствуют о его единстве; размышлять о нём — означает размышлять о содержании его закона; «пытаться постичь» — означает пытаться обратить наши умы к тому истинному Сущему, в котором пребывает и существует в пространстве вселенная, чтобы посредством постоянных попыток действовать так мы могли приблизиться к нему. «Веданта» указывает [39]: «Постоянная практика преданности необходима, она была представлена именно так в Веде», и также добавляет, что «мы должны поклоняться Богу до тех пор, пока мы не приблизимся к нему, и даже тогда не прекращать своего поклонения, — такое утверждение содержится в Веде».

«Веданта» показывает, что нравственный принцип — это часть поклонения Богу, а именно: «Власть над нашими страстями и над

⁵⁰ По-видимому, это пересказ «Брихадараньяка-упанишад» (III.8.9—10): «... По воле этого Непреходящего <...> люди восхваляют дающего, боги следуют за жертвующим... <...> <...> Тот, кто, зная этого Непреходящего, уходит из этого мира, тот — брахман» [Упанишад 1992. I: 107].

⁵¹ Это пересказ «Чхандогья-упанишад» (VIII.12.5—6): «И кто знает: да подумаю я это, — тот Атман; разум — его божественный глаз. <...> Поистине, боги, которые [пребывают] в мире Брахмана, почитают этого Атмана» [Там же. III: 141].

⁵² «Веданта» в данном случае — «Мундака-упанишад» (III.1.5). Ср.: «Ибо этот Атман достигается истиной, подвижничеством, правильным знанием, постоянной воздержанностью» [Там же. II: 184]. Раммохан переводит: «Через строгую правдивость, постоянное обуздание ума и чувств, и через поучения, полученные от духовных учителей, так же как и воздержанием от общения с противоположным полом, человек может приблизиться к Богу» [Roy 1982. I: 29].

внешними чувствами тела, благие дела объявлены в Веде совершенно необходимыми для приближения сознания к Богу, о них должно, следовательно, тщательно заботиться как до, так и после такового приближения к Верховному Сущему» [40], т. е. мы не должны потворствовать нашим дурным наклонностям, но должны стараться получить полный контроль над ними. Доверие Единому Истинному Сущему и смирение себя перед лицом его вместе с отвращением к мирским соображениям относятся к вышеупомянутым благим деяниям. Поклонение Верховному Сущему позволяет обрести вечное блаженство, так же как и все желаемые преимущества; как провозглашает «Веданта»: «Вьяса твёрдо убеждён, что благодаря преданности Богу происходят все желаемые следствия» [41] — и, как это часто упоминается в Ведах: «Тот, кто желает процветания, должен служить Верховному Сущему» [42]⁵³; «Тот, кто знает Бога, полностью верен Богу» — или «Души ушедших предков того, кто почитает только одного истинного Сущего, обретают свободу одним его простым желанием» [43]⁵⁴. «Все небесные боги поклоняются тому, кто сосредоточил свой ум на Верховном Сущем»⁵⁵ и «Тот, кто искренне предан Верховному Сущему, освободается от дальнейших перерождений»⁵⁶.

Добродетельный домохозяин, приверженный поклонению Богу, равен *яти* [44]. «Веданта» говорит, что «домохозяину может быть позволено осуществление всех церемоний, принятых в (брахманической)

⁵³ Мундака-уп., III.1.10., ср.: «Пусть поэтому желающий блага почитает знатока Атмана» [Упанишады 1992. II: 184]. Здесь Раммохан тенденциозно меняет смысл цитаты: «знаток Атмана» в аутентичном тексте — тот, кто постиг своё единство с Атманом/Брахманом, и упанишада призывает почитать его, а не самого Верховного Сущего, как это выходит у Раммохана Рая. Ср. в его версии: «Благочестивый почитатель Бога получает всё, что он может пожелать обрести для себя или для других; следовательно, каждый, кто желает почитания и пользы, должен служить ему» [Roy 1982. I: 30].

⁵⁴ Первую цитату Раммохан не уточняет. По-видимому, это Мундака-упанишада (II.2.10). Ср.: «Кто знает это (Брахмана. — *Т. С.*), скрытое в тайнике [сердца], тот <...> разрубает здесь узел незнания» [Упанишады 1992. II: 181]. Ср. в версии Раммохана: «Те <...>, кто знают его как источник интеллекта и самосознания, обладают подлинным знанием Бога» [Roy 1982. I: 28]. Вторая цитата — Чхандогья-упанишада (VIII.1.6), где речь идёт о способности «свободно действовать во всех мирах», которую приобретает познавший Атмана. Сходные мотивы есть в Мундака-упанишаде (III.1.10) и Брихадараньяка-упанишаде (I.4.15).

⁵⁵ Цитата приведена вторично (Чхандогья-уп., VIII.12.5—6).

⁵⁶ Источник цитаты не указан. Это распространённый лейтмотив упанишад. См., например, Мундака-уп., III.2.1: «Те мудрецы, что почитают пурушу, свободны от желаний, преодолевают семья [рождения]» [Упанишады 1992. II: 185], а также Мундака-уп., III.2.6, Чхандогья-уп., VIII.15.1, Брихадараньяка-уп., VI.4.8.

религии, а также осуществление преданности Богу: вышеупомянутая форма богослужения Верховному Сущему, следовательно, требует от домохозяина обладания нравственными принципами» [45], и Веда заявляет, что и небесные боги, и домохозяева с глубокой верой, и специально занятые этим *яти* подобны друг другу.

Для тех, кто верует в Единого Бога, необязательно соблюдать обряды и присутствовать на ритуалах, предписанных Ведой для различных классов индусов⁵⁷ и соответствующих их различным религиозным установлениям. В случае, если истинно верующие пренебрегают этими обычаями, их не следует ни в чём обвинять; как говорит «Веданта»: «Прежде чем приобрести истинное знание Бога, человеку надлежит исполнять законы и правила, предложенные Ведой для различных классов согласно их различным занятиям; потому что Веда заявляет, что исполнение этих правил помогает очистить ум и поддержать веру в Бога и сравнивает это с верховой лошастью, которая позволяет достичь желаемой цели» [46]. И «Веданта» также заявляет, что «человек может обрести истинное знание о Боге даже без соблюдения правил и ритуалов, предписанных Ведой для каждого класса индусов, т. к. в Веде упоминаются многие личности, которые пренебрегли исполнением брахманических обрядов и церемоний и благодаря своему неустанному вниманию к поклонению Верховному Сущему обрели истинное знание о Божестве» [47]. «Веданта» также более ясно указывает: «Равным образом в Веде можно найти места о том, что некоторые люди, хотя и глубоко верующие в Единого Бога, всё же практиковали как поклонение Богу, так и церемонии, предписанные Ведой, и что некоторые другие пренебрегли ими и просто служили Богу» [48]. Следующие тексты Вед полностью объясняют этот предмет, а именно: «Джанак (один из знаменитых святых) совершил *яджну* (или почитание небесных богов с помощью огня) с дарением значительных сумм денег как вознаграждения святым брахманам, а многие истинно верующие учёные никогда не поклонялись огню или любому из небесных богов с помощью огня»⁵⁸.

Несмотря на необязательность всего этого для тех, кто обрёл веру в Единого Бога, они не пренебрегали присутствием на предписанных церемониях; «Веданта» предпочитает первых последним, потому что Веда говорит, что присутствие на религиозных церемониях способствует достижению Верховного Сущего. Хотя Веда и говорит, что «тот,

⁵⁷ Имеются в виду варны, т. е. сословия, объединённые по признаку предписанных занятий (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры).

⁵⁸ Раммохан не указывает источник цитаты. Это Брихадараньяка-упанишада (III.1.1). В этом разделе мудрец Яджнавалкья доказывает свой статус мудрейшего из брахманов, излагая поучения о ритуале, обрядах и Брахмане, которого определяет апофатически.

кто имеет истинную веру в вездесущего Всевышнего, может есть всё существующее» [49]⁵⁹, т. е. не ограничен выяснением того, чем ему питаться, или того, кто готовит пищу, тем не менее «Веданта» ограничивает это авторитетное свидетельство таким образом: «Вышеупомянутому утверждению Веды относительно возможности есть все виды пищи должно следовать только во время бедствия, потому что, как об этом говорят Веды, Чакраяна (знаменитый брахман) ел мясо, приготовленное погонщиком слонов, во время голода» [50]. Из чего заключаем, что он действовал согласно вышеуказанному предписанию Веды только во время бедствия.

Поклонение Верховному Сущему не ограничено никаким святым местом или священной землёй⁶⁰, т. к. «Веданта» говорит: «В любом месте, где сознание находится в спокойствии, человек должен поклоняться Богу, потому что никакого особого основания для выбора любого особого места богослужения Веда не предусматривает» [51] — и заявляет: «В любом месте, в котором сознание пребывает в нужном состоянии, человек должен почитать Бога».

Нет никаких последствий для тех, кто, имея истинную веру в Бога, умирает в момент, когда солнце находится к северу или к югу от экватора, т. к. «Веданта» заявляет, что «у любого, кто имеет веру в Единого Бога, и даже умирает во время, когда солнце находится на юге от экватора» [52], душа покидает тело через *сушумну* (вена, которая, по убеждению брахманов, проходит через пуп до мозга) и достигает Верховного Сущего [53]. Веда также положительно утверждает, что «тот, кто посвятил свою жизнь Верховному Сущему, будет (после смерти) един с ним и никогда снова не будет ввергнут ни в новые рождения и смерти, ни в уменьшение или увеличение».

Веда начинается и заканчивается тремя особыми и непостижимыми эпитетами Бога: первое — ОМ, второе — ТАТ, третье — САТ. Первое из них означает: «*Тот* Сущий, который хранит, разрушает и творит». Второе предполагает: «*Тот* единый Сущий, который ни мужчина, ни женщина». Третий возглашает: «*Истинный Сущий*». Все вместе эти слоги утверждают, что **ЕДИНЬЙ, НЕПОЗНАВАЕМЫЙ ИСТИННЫЙ СУЩИЙ** есть **ТВОРЕЦ, ХРАНИТЕЛЬ И РАЗРУШИТЕЛЬ ВСЕЛЕННОЙ**.

Примечания Раммохана Рая

[1] Величайший из индийских теологов, философов и поэтов, рождённых знаменитым Порапшором и Сатьявати, Вьяса собрал и упорядочил Веды в кон-

⁵⁹ Возможно, это реминисценция Чхандогья-упанишады (VII.9.1—2).

⁶⁰ Понятием «священная земля» в Древней Индии обозначалась Великая Североиндийская равнина, изначальная территория расселения племён ариев, пришедших в Индию с северо-запада в середине II тысячелетия до н. э.

кретные книги и главы. Поэтому его повсеместно зовут Веда Вьяса. Слово «Вьяса» составлено из предлога ‘vi’ и глагола ‘as’, означающего ‘разделять’.

- [2] Мундака.
- [3] Брихадараньяка.
- [4] Катхавалли.
- [5] Тайттирия.
- [6] Чхандогья.
- [7] I часть, 4-я глава, 14-я сутра.
- [8] I часть, 3-я глава, 8-я сутра.
- [9] Мундака.
- [10] I часть, 3-я глава, 22-я сутра.
- [11] Катха.
- [12] Мундака.
- [13] I часть, 1-я глава, 5-я сутра.
- [14] Катха.
- [15] I часть, 2-я глава, 30-я сутра.
- [16] Брихадараньяка.
- [17] I часть, 2-я глава, 18-я сутра.
- [18] Брихадараньяка.
- [19] I часть, 1-я глава, 21-я сутра.
- [20] Катха.
- [21] Брихадараньяка.
- [22] Чхандогья.
- [23] Мундака.
- [24] III часть, 2-я глава, 38-я сутра.
- [25] Чхандогья.
- [26] III часть, 2-я глава, 11-я сутра.
- [27] III часть, 2-я глава, 16-я сутра.
- [28] Чхандогья.
- [29] Шветашватара.
- [30] I часть, 3-я глава, 23-я сутра.
- [31] III часть, 1-я глава, 7-я сутра.
- [32] III часть, 3-я глава, 1-я сутра.
- [33] Брихадараньяка.
- [34] III часть, 3-я глава, 67-я сутра.
- [35] I часть, 3-я глава, 26-я сутра.
- [36] Брихадараньяка.
- [37] Чхандогья.
- [38] III часть, 4-я глава, 47-я сутра.
- [39] VI часть, 1-я глава, 1-я сутра.
- [40] III часть, 4-я глава, 27-я сутра.
- [41] III часть, 4-я глава, 1-я сутра.
- [42] Мундака.
- [43] Чхандогья.
- [44] Яти — высочайшая из четырёх групп брахманов, которые, согласно религиозному порядку, отрекаются от всех мирских устремлений и проводят всю жизнь в уединённом поклонении Богу.
- [45] III часть, 4-я глава, 28-я сутра.

- [46] III часть, 4-я глава, 26-я сутра.
- [47] III часть, 4-я глава, 36-я сутра.
- [48] III часть, 4-я глава, 9-я сутра.
- [49] Чхандогья.
- [50] III часть, 4-я глава, 28-я сутра.
- [51] IV часть, 1-я глава, 11-я сутра.
- [52] Брахманы верят, что любой, кто умирает, когда солнце находится на юге от экватора, не может обрести вечное блаженство.
- [53] IV часть, 2-я глава, 20-я сутра.

ИША-УПАНИШАДА¹

Предисловие

Высокоучёный Вьяса в труде о веданте показывает, что все тексты Вед согласованно доказывают не что иное, как Божественность того Сущего, который превосходит любое понимание и не поддаётся никакому описанию. Для всеобщей пользы я сделал краткий перевод² этого прославленного труда на бенгали, и представленное есть попытка перевести [1] основные разделы из Вед в соответствии с Комментариями великого Шанкарачарьи. Я издал завершённый перевод «Иша-упанишады», относящейся к Яджур[веде], второму разделу (division) Вед [2]; и другие будут напечатаны вслед за ним, как только перевод их будет завершён. Из этих авторитетных текстов очевидно, что единственный Управитель вселенной только один, и он вездесущ и превосходит наши возможности постижения; он выше внешних чувств; поклонение ему есть главная обязанность человечества и единственное условие (cause) вечного блаженства; и всё, что обладает формой и именем, есть измышление. Если задаться вопросом, являются ли ложными утверждения Пуран [3] и Тантр и т. д. относительно поклонения многим богам и богиням или же относятся ли к шастрам Пураны и Тантры, то ответ будет следующий: Пураны, Тантры [4] и проч., конечно, рассматриваются как *шастры*, поскольку в них неоднократно заявлено, что Бог — один и он превосходит способности постижения внешними и внутренними чувствами; они действительно очень выразительно утверждают божественность множества богов и богинь и различные формы поклонения им; но они примиряют эти противоречивые утверждения многократными заявлениями о том, что направленность поклонения на любые объекты, имеющие форму, подходит лишь тем, кто неспособен возвысить свой ум до идеи незримого Верховного Сущего, чтобы таковые лица, сосредоточив внимание на этих вымышленных образах, могли удержаться от порочных соблазнов, и чтобы те, кто способен к поклонению незримому Богу, могли оставить поклонение идолам. Я повторяю здесь немногие из этих утверждений.

¹ Перевод выполнен по: [Roy 1982. I: 61—77].

² Раммохан имеет в виду Бедантошар (1816) — сокращённый перевод «Веданта-сутры» Бадараяны (Вьясы) на бенгали.

Так говорит Джамадагни³, которого цитирует великий Рагхунандана: «Ради блага тех, кто склонен к культу (worship), изобретены фигуры, служащие изображением Бога, которого они постигают, — он один без другого⁴, не имеет ни частей, ни формы; и для этого специально предназначены изображения — в мужских и женских формах и других деталях». Во второй главе первой части Вишну-пураны говорится: «Бог превосходит формы, свойства, определения и описания. Он без изъянов, не подвержен распаду, изменениям, страданиям и рождению; мы только можем сказать: „Это он есть вечный, сущий Бог“». Простой народ ищет своих богов в воде, люди более обширного знания — в небесных телах, невежды — в дереве, глине и камне; но учёные люди — в универсальной душе». В 84-й главе десятого раздела Шри Бхагаваты Кришна говорит Вьясе и другим: «Тем, кто рассматривает паломничество как преданность и верит, что божественная природа существует в образе, невозможно уважать, общаться, молить и почитать истинно верующих в Бога. Тот, кто рассматривает как душу это тело, состоящее из слизи, газов и желчи или относится к жене, детям и родственникам как к самому себе (т. е. тот, кто пренебрегает размышлением о природе души), тот, кто приписывает божественную природу земным созданиям и верит в святость вод, уже не оказывает уважения тем, кто наделён знанием Бога, — он подобен ослу среди коров». В 9-й главе «Куларнава-тантры» написано: «Приобретённое знание Верховного Сущего, который превосходит наши способности выражения и неизменен, превратит в рабов всех тех богов и богинь и тексты, которые о них повествуют». «После достижения знания о Верховном Сущем нет больше нужды присутствовать на церемониях, предписанных шастрами, — как нет необходимости использовать опахало, когда появляется освежающий нежный южный ветер». Махавирвана говорит: «Так были придуманы многочисленные образы, соотнесённые с природой различных сил и качеств, — ради блага тех, кто не обладает достаточным пониманием». Из приведённых выше цитат очевидно, что хотя Веды, Пураны и Тантры многократно утверждают существование множества богов и богинь и предписывают формы их культа для людей недостаточного уровня разумения, они, тем не менее, также заявляют в сотне других фрагментов, что эти положения приводятся просто в переносном смысле.

В поддержку идолопоклонства вряд ли возможно утверждать, что «хотя знание Бога, определённо, превыше всех вещей, до тех пор пока невозможно это знание приобрести, люди должны, разумеется, следовать культу имеющих облик богов», поскольку, если бы невозможно

³ Дж а м а д а г н и — один из семи мудрецов, почитаемый как знаток Вед и отец Парашурамы — шестого воплощения бога Вишну.

⁴ Характеристика Абсолюта в Чхандогья-упанишаде (VI.2.1): «Вначале, дорогой, [всё] это было Сущим, одним без второго» [Упанишады 1992. III: 110].

было достичь знания о Верховном Сущем, Веда и Пураны, так же как и Тантры, не могли бы предписывать человечеству достижения такой цели, как не предполагается, что это стремление могло быть предписано шастрами и даже людьми здравого смысла. Если идолопоклонник скажет, «что обретение знания о Боге, хотя и не является невозможным, самое трудное для понимания», я соглашусь с этой его точкой зрения, но сделаю из неё вывод, что мы тем более должны, следовательно, стараться приобрести это знание; но я очень сожалею, наблюдая, насколько это далеко от стремления такое приобретение сделать; само подобное предложение постоянно возбуждает его гнев и неудовольствие.

Нельзя также утверждать, что Веда, Пураны и проч. учат поклонению как Верховному Сущему, так и небесным богам и богиням, однако первое предназначено для яти, или тех, кто по роду занятий отказался от всех мирских привязанностей, а последнее — для мирских людей; поскольку из 48-го стиха 3-й главы «Веданты» очевидно⁵, что домохозяину также необходимо осуществлять богослужение Верховному Существо.

Ману как глава индусских законодателей после ритуалов и церемоний, предписанных во всём многообразии, также в 12-й главе в 92-м стихе говорит: «Таким образом, должно лучшему из дваждырождённых⁶, даже если он пренебрёг церемониальными ритуалами, упомянутыми в шастрах, прилежно приобретать знание о Боге, контролировать чувства и постигать Веда»⁷.

Также в 4-й главе в описании обязанностей мирских людей тот же автор говорит: «Некоторые хорошо знающие обряды жертвоприношений не исполняют пять великих жертв, но постоянно совершают жертвоприношения своими органами чувств и интеллектом».

«Некоторые постоянно приносят жертвы своим дыханием в своей речи, когда они громко возвещают другим о Боге, и их речью в их дыхании, когда они размышляют в молчании, воспринимая так через речь и дыхание непреходящий плод жертвенного дара».

«Другие брахманы непрестанно исполняют только эти жертвоприношения, видимые глазом божественной учёности, ведь знание священных книг — это корень каждого церемониального ритуала»⁸.

⁵ Ссылка на «Веданта-сутру».

⁶ Д в а ж д ы р о ж д ё н н ы е — представители трёх высших варн, которые проходили обучение, приравненное ко второму/духовному рождению.

⁷ Ср. перевод С. Д. Эльмановича с санскрита: «Лучшему из дваждырождённых, даже оставив ранее упомянутые жертвенные обряды, надо быть старательным в приобретении познания атмана, в бесстрастии и в изучении Веда» [Законы Ману 2002: 488].

⁸ Ману, IV.22—24. Ср. перевод С. Д. Эльмановича: «22. Некоторые люди, знающие правила жертвенных обрядов, не заботясь о великих жертвоприно-

В Яджнавалкья (Смрити) написано: «Даже домохозяин, который честно приобретает средства для жизни, имеет веру в Верховного Сущего, выражает радушие своим гостям, исполняет жертвенные ритуалы для своих предков и постоянно говорит правду (truth), будет поглощён Верховной Сущностью (essence)». Если сказать: «До сих пор остаётся необъяснимым, что, несмотря на то что Веды и Пураны многократно заявляют единство Верховного Сущего и предписывают человечеству почитание его одного, основная масса индусов всё ещё имеет противоположную веру и продолжает практиковать идолопоклонство», то я в ответ просил бы обратить внимание на основание, на котором выстроена практическая часть индуистской религии. Многим учёным брахманам превосходно известна абсурдность идолопоклонства и хорошо — природа более чистого образа божественного служения (divine worship). Но поскольку в ритуалах, церемониях и праздниках идолопоклонства они находят источник своего удобства и благополучия, они никогда не прекратят защищать поклонение идолам от всяческих нападков, но будут даже насаждать и поощрять его для укрепления своей власти, охраняя знание своих священных книг, скрытое от остальных людей. Их сторонники, также доверяющие своим лидерам, удовлетворяются идеей Божественной Природы, пребывающей в существе, похожем на них по рождению, облику и потребностям, и, естественно, очаровываются манерой поклонения, соответствующей их чувствам, но разрушительной для моральных принципов, плодотворной родительницей предрассудков и суеверий.

Некоторые европейцы, руководствуясь высокими принципами свободы (liberality), но будучи незнакомы с ритуальной стороной индуистского идолопоклонства, склонны извинять её посредством объяснений, которые хотя и простительны, но никоим образом не обоснованы. Они склонны воображать, что идола, которым поклоняются индусы, рассматриваются ими не как боги или настоящее олицетворение божественных атрибутов, но просто как средство возвышения их сознания до созерцания тех атрибутов, которые соответственно представлены разными фигурами. Я часто имел возможность замечать, что многие индусы, и среди них те, кто владеет английским языком, находят это объяснение более правдоподобной защитой идолопоклонства, нежели любые другие из объяснений, которые им предоставили их учителя, но которыми они не воспользовались, хотя всё это и несовместимо ни с их верой, ни с практикой. Вышеописанные заявления

шениях, всегда приносят жертвы только в своих органах чувств. 23. Зная негибнущий результат жертвоприношения в речи и дыхании, некоторые всегда приносят в жертву дыхание в речи и речь в дыхании. 24. Иные брахманы, видя оком знания, что знание есть основание обрядам, всегда приносят жертвы только знанием» [Законы Ману 2002: 139].

индусов, естественно, направлены на подтверждение оригинальной идеи этих европейцев, которые из предельной абсурдности чистого и явного идолопоклонства выводят аргумент против его существования. Им кажется невозможным, что люди даже в последней степени интеллектуальной темноты настолько были введены в заблуждение, чтобы считать простой образ из дерева или камня человеческим существом и к тому же божественной сущности. Имея в виду уничтожение любой возможности распространения неверной концепции такого рода, я прошу прекратить поддерживать следующие соображения.

Индусы нашего времени, за очень небольшими исключениями, не имеют ни малейшего представления о том, что всё это относится к атрибутам Верховного Сущего, наглядно представленным в очертаниях, соответствующих природе этих атрибутов; они обращают свою преданность и поклонение к множеству богов и богинь. Напротив, самое небольшое исследование, несомненно, удовлетворит каждого, кто этим интересуется: это составляет материальную часть их системы, закрепляет как элементы веры все эти частные обстоятельства, которые существенны для веры в независимое существование объектов их идолопоклонства как божеств, облечённых божественной властью.

Каждому отдельному богу постоянно приписаны характерные черты местности и способы существования, аналогичные их взглядам на земные блага. Таким образом, поклоняющиеся Шиве, неверно понимая настоящий дух священных книг, не только полагают безоговорочную веру в отдельное существование Шивы, но даже относятся к нему как к всемогущему существу, величайшему из всех божеств, который, как они говорят, обитает на горе Кайласа, и его сопровождают две жены и несколько детей, и он окружён многочисленными спутниками. Похожим образом почитатели Вишну, ошибочно связав аллегорические представления *шастр* с реальными фактами, верят в него как главного над всем другими богами и в то, что он живёт со своей женой и спутниками на вершине небес. Сходных мнений в отношении своей богини придерживаются также почитатели Кали⁹. И фактически те же самые наблюдения равно приложимы к каждому классу индусских верующих в отношении к их соответствующим богам и богиням. И столь упорны эти верующие в отношении почестей, которые следует воздавать избранным ими божествам, что когда они встречаются в таких священных местах, как Хардвар, Праяг, Шива-Канчи или Вишну-Канчи в Декане¹⁰, установление позиции первенства порождает не

⁹ К а л и — богиня, супруга бога Шивы, олицетворяющая разрушение зла; почитается в Бенгалии как богиня-мать. Другие имена Кали — Дурга, Шакти.

¹⁰ Х а р д в а р (букв.: «Врата бога») — место паломничества в Северной Индии (Уттар Прадеш) в месте, где священная Ганга сворачивает с гор в долину; П р а я г (совр. Аллахабад) — древнейший центр паломничества в мес-

только самые горячие препирательства, но иногда даже потасовки и насилие. Никто не относится к образам так, как они, даже если расценивать этих богов в качестве средств возвышения сознания до понимания этих предполагаемых существ, они просто сами по себе есть объекты почитания. Для всего этого индус покупает идола на рынке, или создаёт его своими руками, или кто-то делает это под его наблюдением, затем его неизменная практика исполнения определённых церемоний под названием *прана-пратишта*, или дарование дыхания, с помощью этой практики, как он верит, природа его изменится: от простого материала, из которого сделан идол, он приобретёт не только жизнь, но и сверхъестественные силы. Вскоре после этого, если идол мужского рода, он женит его на женском идоле — с неменьшей пышностью и великолепием, чем празднует свадьбы собственных детей. Таинственный процесс теперь завершён, и бог с богиней рассматриваются как судьи его судьбы и постоянно получают его самое пылкое поклонение.

В то же время верующий в образы приписывает им противоположные свойства сразу и человеческих, и сверхчеловеческих существ. Внимательный к их предполагаемым потребностям, таким как у живых существ, он заботится о питании или притворяется, что кормит их каждое утро и вечер, и как в жаркий сезон он заботится о том, чтобы обмахивать их опахалом, так в холодный сезон он равным образом преисполнен заботы об их удобстве, укрывая их днём тёплыми одежками и укладывая на ночь в уютную постель. Но суеверие ещё не находит здесь своего предела: о действиях и речах идолов, о принятии ими различных форм и цветов гордо рассказывают брахманы, и со всеми знаками почтения их обольщённые поклонники в это верят. Приличия запрещают мне разьяснять другие практики, которые у них существуют в отношении этих идолов. Таким образом, в стремлении исправить ошибку, которую — у меня есть причины так полагать — делают многие европейские джентльмены, великодушно желая найти извинение заблуждениям моих соотечественников, я получаю большое удовлетворение, когда обнаруживаю, что эти последние стали намного чувствительнее к абсурдности их настоящей веры и практик, и обнаруживаю, что для них это облачение — удобное прикрытие, хотя хрупкое и заимствованное. Принятие таких оговорок весьма поддерживает мою надежду, что они в своё время откажутся от того, чего не могут рационально обосновать, и, оставив суеверия идолопоклонства, примут рациональное поклонение Богу Природы, как предписано Ведами и подтверждено силой здравого смысла.

те слияния (Тривени) Ганги, Джамны и мифической реки Сарасвати; Шива-Канчи, Вишну-Канчи — места паломничества шиваитов и вишнуитов в г. Канчипурам (Канчи) в современном Тамилнаду.

В поддержку идолопоклонства постоянно ссылаются на следующий аргумент: «Те, кто верит в вездесущность Бога, заявленную в доктринах Веданты, руководствуясь принципами этой веры, рассматривают все сущие создания как Бога и воздают божественные почести птицам, зверям, мужчинам, женщинам, овощам и другим сущим явлениям, и поскольку практическое следование таким доктринам невозможно, поклонение богам в форме фигур вполне допускается». С сожалением замечу, что это искажение всецело служит намеренной цели: отпугнуть индусов от чистого служения Верховному Правителю вселенной. Но я уверен, что самое малое размышление о данном предмете, вне всякого сомнения, прояснит этот момент; поскольку «Веданта» хорошо известна как произведение¹¹, которое проповедует только единство Бога; но если каждое существующее создание последователи веданты будут рассматривать как Бога, то придётся допустить, что доктрины этого произведения не более чем вариант идеи, которой придерживаются защитники идолопоклонства. Как последние довольствуются признанием всего лишь нескольких миллионов богов и богинь, так «Веданта» в этом случае должна предполагать допущение божественности каждого живого создания в природе. «Веданта», заявляя, что «Бог повсюду, и всё есть Бог», фактически имеет в виду, что ничто не существует без Бога и ничто не обретает реального существования вне воли Бога, существование которого — единственная опора постижимого существования вселенной и который влияет на неё таким же образом, как душа влияет на человеческое тело. Однако Бог в то же самое время совершенно отличен от всего, что мы видим и чувствуем.

Следующие тексты «Веданты» посвящены этому влиянию (III часть, 2-я глава, 11-я сутра «Веданты»): «Тот Сущий, который отличен от материального и от того, что содержится в материальном, не является разнообразным, потому что, как заявлено во всех Ведах, неопишимо»; и далее: «Веда заявляет: Верховный Сущий есть только разум»¹². Тем не менее, если мы посмотрим на образ действия древних истинно верующих в Бога, таких как Джанака, прославленный князь Митхилы, Васиштха, Санака¹³, Вьяса, Шанкарачарья и других, чья репутация верующих в Единого Бога хорошо известна в обществе благодаря их

¹¹ Здесь имеется в виду «Веданта-сутра» Бадараяны.

¹² «Веданта-сутра», III часть, 2-я глава, 16-я сутра.

¹³ Джанака — один из героев эпоса Рамаяна, царь Видехи и Митхилы, отец Ситы, супруги Рамы, олицетворение глубоко религиозного человека, постоянно сосредоточенного на Боге. Васиштха — один из семи мудрецов, которому приписывают гимны VII мандалы Ригведы. Санака (Санага) — один из учителей-носителей традиции «Брихадараньяка-упанишад», перечисляемых в списках этого текста в конце глав II (6.3) и IV (6.3).

принципам и произведениям, которые читают и по сей день, то мы обнаружим, что эти учителя хотя и заявляли в согласии с доктринами веданты о своей вере в вездесущего Бога, но приписывали каждому созданию особый характер, сообразно которому и относились к нему. Тем не менее весьма примечательно, что тот самый аргумент, который они привлекают, чтобы показать невозможность практического согласования с верой в вездесущность Бога, может быть приведён против каждой системы собственно идолопоклонства, поскольку верующие в божество Кришну и почитатели Кали, как и последователи Шивы, — все веруют в вездесущность Кришны [5], Кали [6] и Шивы [7] соответственно. Авторитетные источники ради поклонения этим богам, заявляя об их вездесущности сообразно их собственным аргументам, предписывают почитать каждое создание так же, как и этих предполагаемых божеств. Однако вездесущность — это атрибут, много более согласующийся с идеей Верховного Сущего, нежели с любой вымышленной фигурой, которой они воздают божественные почести. Другой аргумент: «Ни один человек не может желать, как это сказано в *шастрах*, знания о Верховном Сущем, если его ум не очищен, и т. к. поклонение идолам очищает умы людей, оно должно исполняться». Я допускаю истинность первой части этого аргумента, т. к. желание обрести знание о Боге — свидетельство развитого ума; соответственно, где бы мы ни увидели лицо, одержимое этим желанием, мы можем приписать ему некоторую степень чистоты; но я должен подтвердить вместе с Ведой, что чистота ума есть следствие поклонения Богу, но не любой суеверной практики.

Брихадараньяка говорит: «Любите Единого Бога», а также «Никто кроме Верховного Сущего не достоин почитания мудрыми», «Один Бог правит сознанием и избавляет от нечистоты»¹⁴. Последний из главных аргументов, которые выдвигаются в пользу идолопоклонства, — это что оно установлено обычаем. «Пусть авторы Вед, Пуран и Тантр, — как говорят они, — утверждают всё что угодно в пользу преданности Верховному Сущему, но поклонение идолам практикуется так много веков, что обычай представляет его приличным, чтобы продолжать такое поклонение». Тем не менее каждому, обладающему здравым смыслом, очевидно, что обычай или мода вполне отличны от божественной веры, что последняя происходит от духовных источников и точного размышления и что первые являются просто плодом широко распространённых причуд.

¹⁴ Эти цитаты соотносятся со следующими текстами: 1. «Лишь Атмана следует почитать дорогим» — «Брихадараньяка-упанишада» (I.4.8) [Упанишады 1992. I: 75]; 2. «Веданта-сутра» (III.3.67); 3. Ср.: «Это вечное величие Брахмана // Не возрастает и не уменьшается от деяния. Пусть он познает его природу; познав его, // Он не оскверняется злым деянием» — «Брихадараньяка-упанишада» (IV.4.23) [Там же: 128].

Что может оправдать человека, который верит во вдохновенность (inspiration) своих религиозных книг, пренебрегая прямыми указаниями этих трудов и полностью вверяя себя обычаю или моде, которые подвержены постоянным изменениям и зависят от общественной прихоти? Но также нельзя не заметить, что те, кто практикуют идолопоклонство и защищают его щитом обычая, постоянно нарушают свои обычаи — почти каждые двадцать лет — ради малейшей выгоды или чтобы продвигать свои мирские интересы; на несколько примеров, самых общих и повсеместно распространенных, я с вашего позволения укажу здесь.

1. Вся община¹⁵ в Бенгалии, за очень небольшими исключениями, с середины прошлого столетия забыла свои древние формы отправления церемониальных обрядов религии, последовав принципам покойного Рагхунанданы, и, следовательно, она отличается в самых существенных моментах церемоний от жителей Бихара, Тирхута¹⁶ и Бенареса. 2. Система подкаст внутри каждой касты, с их формами браков и родства между брачующимися, также является современным нововведением, к тому же противоречащим их законам и древним обычаям. 3. Занятие обучением европейских джентльменов Ведам, смрити и пуранам — это нарушение их давно установленного обычая. 4. Угощение их европейских гостей вином и пищей в присутствии их богов и богинь — это также прямое нарушение обычая и закона. Я могу завершить эту тему обращением к здравому смыслу моих соотечественников, спросив их: «Чей совет кажется вам самым незаинтересованным и наиболее рациональным — совет тех, кто, скрывая ваши священные книги от вас, постоянно учат вас следующим образом: „Верьте во всё, что мы ни скажем вам, не изучайте и даже не прикасайтесь к вашим священным книгам, совершенно забудьте о своих мыслительных способностях, не только смотрите на нас — какими бы принципами мы ни руководствовались — как на земных богов, но и смиренно почитайте и умилоустивляйте нас, жертвуя нам большую часть вашего имущества (если не всё)“; или же совет человека, который предлагает вам ваши священные книги и комментарии к ним вместе с переводом и упрощает вас изучить их содержание, не пренебрегая необходимым и умеренным использованием разума, и точно следовать их указаниям, посредством разумного исполнения ваших обязанностей перед вашим единственным Творцом и перед вашими ближними, и также воздавать истинное уважение тем, кто думает и действует праведно». Я надеюсь, что никто не может быть столь пре-

¹⁵ Имеется в виду индуистская община в целом.

¹⁶ Б и х а р — регион в Восточной Индии, граничащий с Бенгалией и Непалом; во времена Раммохана Рая был частью Бенгальского Президентства; Т и р х у т — местность на территории Бихара.

дубеждён, чтобы не суметь распознать, который из советов наиболее рассчитан на то, чтобы привести его на лучший путь как временного, так и вечного счастья.

Введение

Физические силы человека ограничены и, рассматриваемые относительно, оказываются не столь значимыми; в то же время в нашей оценке возрастут разум, его моральные качества, поскольку объемлют широкие сферы действия и обладают способностью почти безграничного усовершенствования. Если краткая продолжительность человеческой жизни противоположна огромному возрасту вселенной, а ограниченные возможности телесной силы — множеству объектов, к которым её необходимо прилагать, то мы должны неизбежно прийти к убеждению, что располагаем весьма скромным мнением о нашей природе, и, вероятно, ничто столь хорошо не способно восстановить нашу удовлетворённость собой, как предположение о наших более обширных моральных силах вместе с высокополезными объектами, которые можно произвести соответствующим их приложением.

С другой стороны, печаль и сожаление рано или поздно не могут не стать уделом того, кто сознательно пренебрегает возможностями приносить пользу своим собратьям. Подобные размышления побуждают меня (хотя и рождённого брахманом и обученного в юности всем принципам этой группы), совершенно убеждённого в прискорбных ошибках моих соотечественников, приложить все средства, имеющиеся в моём распоряжении, чтобы усовершенствовать их умы и привести их к познанию более чистой системы морали. Живя постоянно среди индусов различных сект и профессий, я имел достаточную возможность наблюдать суеверные ребячества, в которые их ввергли своекорыстные вожаки, слишком хорошо — в полное нарушение как закона, так и здравого смысла — преуспевшие в приведении их в храм идолопоклонства и, пока от их взора скрыта истинная суть морали, вселившие в их простые сердца слабую приверженность её тени.

Поскольку главная часть теории и практики индуизма, как я с сожалением заявляю, стала заключаться в принятии особого способа питания¹⁷, то малейшее отклонение от него (даже если состояние нарушителя во всех остальных отношениях является чистым и безвинным) не только карается строжайшим порицанием, но и действительно наказывается исключением из сообщества его семьи и друзей. Одним словом, он обречён испытать то, что обычно называют утратой касты.

¹⁷ Рацион питания в кастовой системе индуизма регламентирован по критерию ритуальной чистоты продуктов: чем выше статус варны, тем более строги правила приёма пищи и рацион, т. к. нарушение оскверняет касту.

Напротив, жёсткое следование этому великому предписанию индусской веры рассматривается в столь высоком свете, что компенсирует любой моральный недостаток. Даже самые жестокие преступления имеют меньший вес или вообще не имеют его в сопоставлении с предполагаемой виной в его нарушении.

Убийство, кража или лжесвидетельство хотя и приводят к вынесению судебного приговора, но настолько далеки от вынужденной утраты касты, что на дома виновных не ложатся и малейшие признаки бесчестья или позора — их продолжают посещать в этом обществе.

Незначительный подарок брахману, обычно называемый *праясчит*¹⁸, с исполнением нескольких бесполезных церемоний считается достаточным искуплением за все эти преступления, и преступник сразу освобождается от всех временных неудобств, как и от всех страхов перед будущим возмездием.

Мои размышления над этими возвышенными истинами много лет причиняют мне боль. Я никогда не прекращал обдумывать с чувством сильнейшего сожаления упорную приверженность моих соотечественников их губительной системе идолопоклонства, заставляющей ради умиловливания их вымышленных божеств попираť всякие человеческие и социальные чувства. И есть разнообразные примеры, но наиболее страшные — это акты саморазрушения и принесения в жертву ближайших родственников¹⁹ в маниакальном подчинении священным религиозным обрядам. Повторяю, я никогда не переставал обдумывать эти практики с сильнейшим чувством сожаления и расценивать их как моральное унижение расы, которой я не могу помочь, но которая, думаю, способна к лучшим действиям, расы, чья восприимчивость, терпение и мягкость характера приведут к лучшей, достойной её судьбе. Под этими впечатлениями я решил открыть им точные переводы частей их священного писания, проповедующего не только просвещённое служение Богу, но и чистейшие принципы морали, сопровождаемые соответствующими замечаниями, которые, я полагаю, требуются, чтобы противопоставить их аргументам, используемым брахманами в защиту их излюбленной системы. Я искренне молюсь о том, чтобы всё это могло рано или поздно послужить действенным доказательством, чтобы донести до сознания индусов в целом убеждение в разумности одной только веры в Верховного Сущего и почитания его вместе с полным принятием и осуществлением этого великого и всеобщего принципа: *поступай с другими так, как ты желаешь, чтобы поступали с тобой*.

¹⁸ П р а я с ч и т — религиозное право и церемонии, связанные с понятием греха и искупления в сфере ритуальной чистоты, брака и наследования.

¹⁹ Раммохан Рай имеет в виду сати и инфантицид девочек.

Иша-упанишада

1. ВСЁ материальное и протяжённое в этом мире, чем бы оно ни было, следует рассматривать как облечённое существованием Верховного правящего духа; и потому отвлекая сознание твоё от мирских мыслей, храни себя от самонадеянности и не питай зависти к имуществу любого человека.

2. Пусть человек желает прожить целый век, исполняя всё время в этом мире религиозные ритуалы, поскольку для столь эгоистичного сознания, как твоё, помимо соблюдения этих ритуалов нет никакого другого способа действия, который мог бы удержать тебя от пороков.

3. ТЕ, КТО ПРЕНЕБРЕГАЕТ СОЗЕРЦАНИЕМ ВЕРХОВНОГО ДУХА, *либо посвящая себя всецело исполнению церемоний религии, либо живя без религиозных идей*, после смерти ПРИХОДЯТ В ОБЛАСТЬ ДЕМОНОВ, *подобных разным небесным богам и прочим вымышленным существам*, КОТОРЫЕ ОКРУЖЕНЫ ТЬМОЙ НЕВЕЖЕСТВА.

4. Верховный Дух один и неизменный; он много быстрее, чем постигающая сила сознания; Его не может постичь ни одно внешнее чувство, поскольку знание его превосходит даже внутреннее чувство; Он, свободный от движения, кажется движущимся и превышает человеческий ум, который стремится приобрести знание о нём. Он — сушций правитель; воздух (the atmosphere) упорядочивает под ним всю систему мира.

5. Он — Верховный Сушций — движется повсюду, хотя в действительности недвижим; он отдалён *от тех, кто не желает приобрести знание о нём*, и он близок к *тем, кто чувствует желание его познать*; но фактически он наполняет собою всё внутреннее и внешнее повсюду во вселенной.

6. Тот, кто постигает всю вселенную в Верховном Сущем (*то есть тот, кто постигает, что материальное существование полностью зависимо от существования Верховного Духа*) и кто также постигает Верховного Сущего во всей вселенной (*то есть тот, кто постигает, что Верховный Сушций простирается надо всеми материальными пространствами*), не чувствует презрения в отношении любых созданий.

7. Когда обладающий истинным знанием человек постигает, что Бог простирается во всей вселенной (*то есть что Бог наделяет каждую частицу вселенной светом своего существа*), как может он, созерцающий подлинное единство всеобъемлющего Верховного существа, быть подвержен страсти или печали?

8. Он простирается надо всеми созданиями: чистый дух, не имеющий формы любого малого или крупного тела, которое доступно впечатлению или обустройству. Он — чистый, совершенный, всеведущий

щий, владыка ума, вездесущий, самосуший; он извечно определяет для всех созданий сообразные им цели.

9. Те, кто соблюдают религиозные обряды, исполняя только поклонение священному огню и приношения святым, предкам, людям и другим созданиям безотносительно к поклонению небесным богам, попадают в области тьмы, а те исполнители религиозных церемоний, которые привыкли поклоняться только небесным богам, безотносительно к поклонению священному огню и жертвам для святых, предков, людей и других созданий, войдут в область много более тёмную, чем первая.

10. Сказано, что почитание небесных богов порождает одно следствие, а осуществление поклонения священному огню и приношения святым, предкам, людям и другим созданиям производит другое; это услышали мы от учёных людей, которые чётко разъяснили нам этот предмет.

11. Кто бы ни соблюдал церемонии, зная, что поклонение небесным богам, так же как почитание священного огня и приношения святым, предкам, людям и другим созданиям, должны одинаково соблюдаться каждым человеком, они исполняют и то и другое, чтобы посредством последних преодолеть препятствия в виде естественных соблазнов — через осуществление первых обрести состояние небесных богов.

12. Те, кто следуют религиозным обрядам и почитают лишь Пракрити [8], попадут в области тьмы; а те, кто исполняют религиозные церемонии, которые посвящены поклонению единственно первично действующей и чувствующей частице, аллегорически называемой «Брахма», попадут в область много более тёмную, чем первая.

13. Сказано, что одного следствия можно достичь почитанием Брахмы, другого — почитанием Пракрити. Это услышали мы от учёных людей, которые чётко разъяснили нам этот предмет.

14. Из тех, кто соблюдает церемонии, любой человек, зная, что почитание Пракрити и почитание Брахмана должны вместе соблюдаться каждым, исполняет и то и другое, чтобы посредством последних преодолеть нужду и чтобы исполнением первых достичь состояния Пракрити.

15. *«Ты, о солнце (говорит солнцу взволнованный приближением смерти человек, который всю жизнь провёл, исполняя религиозные ритуалы, пренебрегая достижением знания Бога), ты, о солнце, скрываешь своим сияющим диском путь к истинному Сущему, который правит в тебе. Отведи эту завесу, чтобы вести меня, поистине, преданного тебе».*

16. «О ты (продолжает он), кормящее весьдвигающийся самостоятельно мир и правящее всей земной обителью, о солнце, сын Кашья-

пы²⁰, распространи твои лучи на мой путь и отведи твой жестокий свет, чтобы я смог по милости твоей узреть твой самый благой аспект». *«Почему бы мне (говорит он, снова отказываясь от размышлений об истинной божественной природе), почему бы мне не умолить солнце, т. к. „Я ЕСТЬ ТО, ЧТО И ОН“, т. е. „Сущий, который правит в солнце и правит во мне тоже“».*

17. «Пусть моё дыхание, — *заключает он*, — будет поглощено после смерти в воздушном пространстве; и пусть тело моё будет сожжено дотла. О мой ум, подумай *теперь о том, что может быть полезно мне*. О огонь, вспомни о религиозных обрядах, которые я исполнял до этого момента».

18. «О всеозаряющий огонь, — *продолжает он*, — сопровождающий все наши религиозные практики, ведай нас по праведному пути к наслаждению плодами наших дел и положи предел нашим грехам; мы теперь не можем исполнять все твои разнообразные ритуалы и предлагаем тебе последнюю хвалу» [9].

Примечания Раммохана Рая

[1] Я должен признать, сколь велик мой долг по отношению к д-ру Х. Х. Уилсону, которому я столь обязан за его Санскритско-английский словарь, использованный при этом переводе с санскрита на английский.

[2] Где бы ни встретились любые комментарии, от которых зависит смысл оригинала, они добавляются в оригинальный текст курсивом.

[3] Обычно говорят, что они написаны Вьясой.

[4] Полагают, что они созданы Шивой.

[5] См. 10-ю главу Гиты.

[6] См. 11-ю главу 23-ю шлоку Девы-махатмьи.

[7] См. Рудра-махатмью и Дана-дхарму.

[8] Праkritи (или природа) — которая хотя и недоступна чувствам, но, будучи направляема Верховным Духом, действует повсюду во вселенной.

[9] Этот взятый из Вед пример возбуждения и колебаний несчастного идолопоклонника при приближении смерти должен побудить людей серьёзно размышлять о жалких последствиях сосредоточения ума на других объектах почитания кроме одного Верховного Сущего.

²⁰ Ка ш ь я па — легендарный мудрец, родоначальник богов и асуров.

ЗАПОВЕДИ ИИСУСА, ВЕДУЩЕГО К МИРУ И СЧАСТЬЮ ¹

Введение

Убеждение разума в своём полном незнании природы и особых свойств природы Бога и сомнение в отношении подлинной сущности души вызывают чувство огромной неудовлетворённости нашими органическими способностями, а также всеми приобретёнными человеком знаниями, которые ничего не говорят нам об этих интересующих нас смыслах. С другой стороны, представление о существовании верховной руководящей силы Творца и Хранителя этой гармоничной системы, который обустроил и управляет таким бесконечным множеством небесных и земных тел, а также соответствующая оценка закона, который учит, что человек должен поступать с другими так, как он желал бы, чтобы поступали с ним, — примиряют нас с человеческой природой и заботятся о том, чтобы наше существование было приятно нам самим и полезно остальному человечеству. Первый из этих источников удовлетворения, а именно вера в Бога, преобладает повсеместно; она происходит либо из традиции и наставлений, либо из внимательного рассмотрения прекрасного мастерства и замысла, явленных в творениях природы. Последний, несмотря на то что ему обучает также каждая из знакомых мне религиозных систем, принципиально проповедуется Христианством. Эту сущностную характеристику Христианской религии мне долгое время не удавалось выявить как таковую среди разнообразных найденных мною доктрин, которые отстаивают в своих трудах христианские авторы, и в беседах с теми проповедниками Христианства, с которыми я имел честь общаться. Наиболее распространёнными среди этих мнений являются следующие: никто не может быть назван христианином в полном смысле слова, если он не верует в божественность Христа и Святого Духа, а также в божественную природу Бога-Отца всех сотворённых существ. Многие допускают более широкое толкование термина «христианин» и считают, что к христианам относятся все, кто признают, что в Библии содержится откровение воли Божией; но тем не менее они могут отличаться от дру-

¹ Перевод выполнен по изданию: [Roy 1982. II: 483—485].

гих в интерпретации отдельных частных фрагментов Писания; некоторые же требуют от того, кто претендует на то, чтобы его называли христианином, строгого следования учению Христа в том виде, как он сам его представил, но не настаивают на безоговорочном доверии к учению Апостолов, поскольку — за исключением случаев проповеди под действием вдохновения — они, подобно другим людям, могли ошибаться и заблуждаться. Что это происходило именно так, очевидно из нескольких примеров различий во мнениях среди Апостолов, описанных в Деяниях и Посланиях [1].

Многотомные труды, написанные учёными мужами из разных сект с целью установления истинности, логической стройности, рациональности и превосходства их собственных особых доктрин, содержат такое множество аргументов, что я даже не надеюсь представить здесь какую бы то ни было свежую аргументацию, обладающую достаточной новизной и силой, чтобы привлечь внимание моих читателей. Кроме того, в вопросах религии люди в целом и в частности — из-за предубеждения и пристрастия к однажды сложившемуся у них мнению уделяют мало или же вообще не уделяют внимания противоположным чувствам (какими бы разумными они ни были) и часто остаются глухи именно к тому, что наиболее соответствует законам природы и подчинено повелениям человеческого разума и связи с божественным. В то же время для тех, кто свободен от предрассудков и по милости Божьей поддаётся убеждению, простое перечисление и изложение всех догматов различных сект может стать достаточным руководством к собственным прямым исследованиям ради установления тех из них, которые наиболее согласуются со священными традициями и наиболее приемлемы с позиции здравого смысла. По этим причинам я не склонен входить ни в какие дискуссии по этим вопросам и сосредоточу внимание на задаче представить моим ближним слова Христа с переводом с английского на санскрит и бенгали. Я убеждён, что именно моральные заповеди, отделённые от других тем, содержащихся в Новом Завете, наиболее приемлемы, чтобы произвести желательное воздействие на совершенствование сердец и умов людей различных вероисповеданий и разных уровней понимания. Поскольку исторические и некоторые другие фрагменты подлежат проверке и обсуждению свободомыслящих и нехристиан — особенно чудеса, которые не менее удивительны, чем вымышленные предания, хранимые народами Азии, и, соответственно, в лучшем случае не приносят нам большой пользы. Напротив, моральные доктрины, явно направленные на поддержание мира и гармонии человечества в целом, находятся выше многообразных метафизических истолкований и одинаково понятны и учёным (learned), и неучёным. Этот простой кодекс религии и морали замечательно подходит для того, чтобы возвысить

человеческие представления до высокого и свободного понятия о Боге, который равно доступен всем людям и которому равно подчинены все живущие творения без различия касты, положения и богатства — подверженные старению, разочарованию, боли и смерти; на них он изливает щедрые милости, расточаемые им на всю природу; этот кодекс также наилучшим образом приспособлен к тому, чтобы упорядочивать состояние человеческого рода в выполнении разнообразных обязанностей в отношении самих себя и общества, — так что я не могу не надеяться на самые лучшие следствия их распространения именно в такой форме.

Примечания Раммохана Рая

[1] См.: Деян. 11: 2, 3; 15: 2, 7; I Кор. 1: 12; Гал. 2: 11, 12, 13.

[2] Например, Агастья знаменит тем, что вышел океан, когда тот оскорбил его, и затем выпустил его обратно при мочеиспускании; по его же повелению высокий горный хребет Виндхья склонился перед ним и остался в этом состоянии (Словарь Уилсона).

**РАЗГОВОР МИССИОНЕРА
С ТРЕМЯ КИТАЙСКИМИ ОБРАЩЁННЫМИ ¹**

Миссионер. Сколько Богов существует, братья мои?

1-й Обращённый. Три.

2-й Обращённый. Два.

3-й Обращённый. Ни одного.

Миссионер. О ужас! Эти ответы — от Дьявола!

Все. Мы не знаем, где вы обрели религию, которой вы научили нас, но именно так вы нас научили.

Миссионер (приходя в себя и поворачиваясь к Первому обращённому). Подойди, подойди и вспомни: как ты ² мог вообразить, что существуют три Бога?

1-й Обращённый. Вы сказали мне, что есть Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух, и мой суаньпан ³ позволил мне понять: один, ещё один и ещё один — будет три.

Миссионер. О, я вижу твою ошибку. Ты помнишь только половину урока. Я сказал тебе, что Три — есть Один.

1-й Обращённый. Я знаю, что вы так сказали, но я подумал, что вы забылись, и решил, что вы сначала сказали правильно.

Миссионер. О нет! Ты должен верить не только в то, что есть Три лица, и каждое является Богом, равным другим в силе и славе, но также и в то, что Три есть Один.

1-й Обращённый. Это невозможно. В Китае мы не верим противоречиям.

Миссионер. Брат! Это тайна!

¹ Выражаю искреннюю признательность казанскому синологу Дмитрию Евгеньевичу Мартынову за помощь в транскрипции и идентификации терминов и имён собственных, употреблённых в тексте «Разговора».

Перевод с английского выполнен по: [Roy 1982. I: 911—913].

² Здесь намеренно введён различный перевод местоимения «you», чтобы подчеркнуть различие позиций участников разговора.

³ С у а н ь п а н (swanpan) — китайское название счётного прибора (абак) (算盤, 'счётное блюдо'); термин в его английской транскрипции, видимо, взят Раммоханом из английских словарей его времени. Китайский суаньпан символически был разделён на секции Неба и Земли, перегородки между которыми обозначали три драгоценности — Небо, Землю и Человека.

1-й Обращённый. Умоляю, объясните, что это?

Миссионер. Это... это... я не знаю, как сказать тебе, кроме того что это — нечто особое, что вы, возможно, и не сумеете постичь.

1-й Обращённый (*улыбаясь*). И вас прислали за десять тысяч миль, чтобы этому учить?

Миссионер. О, власть чувственного разума! Уверен, какие-то социниане⁴ делают работу Дьявола в Китае. Но (*обернувшись ко Второму Обращённому*), как ты мог вообразить, что есть два Бога?

2-й Обращённый. Я думал, что их гораздо больше, до тех пор пока вы не пришли и не уменьшили их число.

Миссионер. Разве я сказал тебе, что есть два Бога? (*В сторону*) Глупость этих людей просто приводит меня в отчаяние!

2-й Обращённый. Действительно, вы не были многословны, когда сказали, что есть два Бога, но то, что вы сказали, подразумевает это.

Миссионер. Тогда попробуй объяснить мне эту тайну.

2-й Обращённый. Мы, китайцы, имеем обыкновение сопоставлять все вещи и приходить к истине с позиций сравнения. Так, вы сказали, что было три лица, из которых каждое было совершенным Богом, и затем вы сказали, что один из них довольно давно умер в одной из стран Запада; и я, следовательно, заключил, что в настоящее время их двое.

Миссионер. Удивительная греховность! О пучины Сатаны! Тщетно увещевать этих бедных, погружённых во мрак созданий! Но (*оборачиваясь к 3-му Обращённому*), упорствующий, так же как и твои два брата, ты, кажется, ещё хуже, чем они: что же ты мог иметь в виду, отвечая, что нет ни одного Бога?

3-й Обращённый. Я слышал, что вы говорили о троих, но моё внимание особенно привлекли ваши слова о том, что существует только Один. Это я мог бы понять, но я не пойму другого, т. к. моя вера никогда не превышает моего понимания (а всем известно, что я не учёный мандарин): я усвоил для себя, что есть только один Бог и что вы называете себя Христианами по его имени.

Миссионер. Это уже кое-что, но я все более и более удивляюсь твоему ответу — «Ни одного».

3-й Обращённый (*поднимая суаньпан*). Здесь — один. Я убрал его. Теперь — ни одного.

Миссионер. Как ты можешь это утверждать?

3-й Обращённый. Наши умы — не такие, как ваши на Западе, иначе вы не спрашивали бы меня. Вы снова и снова говорили мне, что нет никого, кроме одного Бога, что Христос был истинным Богом, и что народ — торговцы, живущие в устье Арабского залива, предали его

⁴ Социниане — последователи Фауста Социна (лат. Faustus Socinus (1539—1604), протестанты, отрицавшие догмат Троицы.

смерти на древе около восемнадцати веков назад. Поверив вам, какой другой ответ могу я дать, кроме как «ни одного»?

Миссионер. Я должен молиться за Вас, т. к. все вы отрицаете истинную веру и, живя и умирая в этом состоянии, вы, без сомнения, навеки погибнете.

1-й Обращённый. Кун-фу-цзы⁵, наш почтенный учитель, говорит, что дурной нрав всегда закрывает врата разума и что, когда люди начинают кощунствовать, Благой Дух вселенной покидает их сердца.

2-й Обращённый. Вы должны сердиться на себя, а не на нас, поскольку вы каждый раз учите нас доктринам, прямо противоположным доктрине Кун-фу-цзы и Будды. Бессмертный император Шэнь-цзун⁶ сказал: того не причислят к мудрецам, а его имя — к сонму предков, кто предпринимает путешествие, не осознав его цели и не подготовившись давать ясные и любезные ответы на вопросы чужеземцев.

3-й Обращённый. Эти упрёки справедливы; но Тер-вангти⁷ говорит золотые слова: радость лучше, чем рис. Кажется, вы пришли, чтобы задать нам новую загадку; но мы тем не менее благодарны вам: извещаем вас, что Цин Цянь-лун⁸, наш последний божественный император, оставил нам обильное наследие текстов, более обширное, чем ваши; и когда вы сможете читать так же хорошо, как и говорить на нашем божественном языке, мы советуем вам прочесть его прелестную историю Маньчжурской Тартарии⁹, в которой люди претендовали на то, что их вдохновил Великий Лама, но не могли понять системы счёта с помощью суаньпана.

⁵ К у н - ф у - ц з ы — Конфуций.

⁶ Шэнь-цзун (Sinchong; 神宗) — император династии Мин, правивший в 1572—1620 гг. При дворе Шэнь-цзуна появились первые христианские миссионеры-иезуиты, в первую очередь — Маттео Риччи (кит. Ли Ма-доу 利瑪竇), удостоенный аудиенции императора в 1601 г.

⁷ Тер-вангти (Ter-wangtee) — имя и источник цитаты идентифицировать не удалось. Так как в тексте упомянут Будда, то, возможно, этим словом обозначен сторонник буддийской школы тхеравада (тхеравадин). Упомянутая далее «радость» осмысливается в учениях некоторых буддийских школ, особенно аватамсаки (кит. хуаянь, 華嚴 — Золотой Цветок).

⁸ Цин Цянь-лун (Kienlong; Qianlong; 乾隆) — император маньчжурской династии, правивший в 1736—1795 гг.; старший современник Раммохана Рая. Плодовитый автор, оставивший около 40 000 стихотворений и поэм и 1300 прозаических текстов. При нём издавались переводы буддийских канон на маньчжурский язык и описания шаманских ритуалов, что, вероятно, в таком своеобразном виде преломилось в «Разговоре» Раммохана Рая.

⁹ Маньчжурская Тартария (Mantchoo Tartar) — термин французского происхождения, применявшийся для обозначения Северо-Восточного Китая. Маньчжурия была родовым доменом Цин Цянь-луна.

УНИВЕРСАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ. РЕЛИГИОЗНЫЕ НАСТАВЛЕНИЯ, ОСНОВАННЫЕ НА СВЯЩЕННЫХ ТЕКСТАХ ¹

Нижеследующий трактат в форме вопросов и ответов содержит краткое сообщение о богослужении, предписанном священными писаниями, как должном в отношении Сущего, который безупречен (pure) и вечен и о существовании которого свидетельствует Природа; и [сообщение] о том, что верующий может легко понять и преуспеть в осуществлении этого богослужения. Доказательство каждой доктрины можно найти согласно указаниям в конце работы ².

Поскольку в священных писаниях этот предмет изложен посредством вопросов и ответов, то, чтобы его легко можно было постичь, и в настоящем случае принят сходный путь.

1. **В.** Что понимается под богослужением?

О. Богослужение предполагает действие одного с целью быть угодным (to please) другому; но когда оно обращено к Всевышнему (Supreme Being), оно означает созерцание его качеств (attributes).

2. **В.** К кому обращено богослужение?

О. К СОЗДАТЕЛЮ и Правителю вселенной, которая непостижимо для нас создана и наполнена бесконечным многообразием людей и вещей, в которой, как это показывает нам зодиак, намного более удивительным образом, нежели часовой механизм, — солнце, луна, планеты и звёзды совершают свой стремительный ход и которая преисполнена одушевлённой и неодушевлённой материей разных видов — подвижной и недвижимой, в ней каждая из частей исполняет свои функции.

3. **В.** Каков он?

О. Мы уже говорили, что он — тот, кому поклоняются, кто является Творцом и Правителем вселенной; но всё же ни священные писания, ни логические аргументы не могут определить его природу.

4. **В.** Неужели нет никаких средств определить его?

О. В священных текстах многократно заявлено, что он не может быть определён ни интеллектом, ни средствами языка. Это явствует также из вывода, поскольку, хотя вселенная — видима, до сих пор ни-

¹ Перевод с английского выполнен по: [Roy 1982. I: 135—138].

² В приложении Раммохан привёл санскритские цитаты.

кто не может выяснить, какова её форма или протяжённость. Как тогда можем мы определить Сущего, которого называем её Творцом и Правителем?

5. В. Есть ли что-либо, что можно на достаточных основаниях противопоставить этому богослужению?

О. Этому богослужению ничто не может быть противопоставлено на достаточных основаниях, поскольку все мы служим Верховному Сущему, почитая его как Творца и Правителя вселенной; невозможно для кого бы то ни было возражать против такого богослужения, потому что каждая личность рассматривает объект, которому он служит, как Творца и Правителя вселенной; следовательно, в согласии с его собственной верой, он должен признать, что это богослужение — его собственное. Так же и те, кто рассматривает Время, или Природу, или любой другой Объект как Правителя вселенной, даже они не могут возражать против этого богослужения, т. к. помнят о Творце и Правителе вселенной. И в Китае, и в Татарии, и в Европе, и во всех других странах, где существует такое множество сект, все верят в то, что объект, которому они поклоняются, есть Творец и Правитель вселенной; соответственно, они должны признать, согласно собственной вере, что это наше богослужение — есть то же, что и их собственное.

6. В. В некоторых местах священных писаний говорится, что Верховный Сущий не воспринимается чувствами и невыразим, а в других — что он доступен познанию. Как это можно примирить?

О. Там, где написано, что он не воспринимается и не определяется, имеется в виду, что его подобие чему-либо невозможно постичь; а там, где сказано, что он доступен познанию, — что само его существование относится к тому, что Бог есть, т. к. это ясно демонстрирует неопишемое творение и правление этой вселенной; подобным же образом по действиям тела мы удостоверяемся в существовании в нём духа, называемого чувствующей душой, но формы или подобия этого духа, который охватывает все члены и руководит телом, мы не знаем.

7. В. Враждебны ли вы любым другим богослужениям?

О. Определённо нет, поскольку кто поклоняется кому или чему бы то ни было, тот считает этот объект Верховным Сущим или же объектом, содержащим его, следовательно, есть ли у нас причины быть к нему враждебными?

8. В. Если вы поклоняетесь Верховному Сущему, а другие люди приносят своё поклонение тому же самому Божественному Существу, но в другой форме, в чём тогда различие между ними и Вами?

О. Мы отличаемся в двух отношениях: во-первых, они поклоняются Богу в разных формах и в конкретных местах, веруя, что объект их богослужения является Верховным Сущим; мы же заявляем, что богослужение Ему, Творцу вселенной, следует осуществлять, но помимо

этого мы не можем определить никакой конкретной формы или места. Во-вторых, мы видим, что те, кто поклоняется Богу в любой частной форме, противостоят тем, кто поклоняется Богу по-другому; но для верующих любого исповедания невозможно противостоять нам, как мы показали это в ответе на 5-й вопрос.

9. **В.** Каким образом это богослужение осуществляется?

О. Через сосредоточение внимания на том, что Творец и Правитель этой зримой вселенной — Верховный Сущий, через сопоставление этой идеи со священными писаниями и с разумом. В этом богослужении обязательно нужно прилагать усилия к обузданию чувств и читать такие фрагменты текстов, которые направляют внимание к Всевышнему Духу. Усилия по обузданию чувств означают стремление направить волю и чувства и вести себя так, чтобы не только отвести зло от нас самих или от других, но и сохранить для нас и для других добро; фактически — чего себе не желаем, того и другим не делать. Очевидно, мы так устроены, что без помощи разума не можем постичь никакой идеи; следовательно, посредством текстов, интерпретирующих Верховного Сущего, мы должны размышлять о нём. Польза, которую мы постоянно извлекаем из огня, воздуха и солнца, так же как из различных даров земли — таких как разные виды злаков, трав, фруктов и овощей, — всё зависит от него; и рассмотрение и обсуждение понятий, выражающих такие идеи, позволяет сохранить в сознании сам смысл. В священных текстах многократно говорится о том, что теологическое знание зависит от истины, соответственно, достижение истины делает нас способными служить Верховному Сущему, который есть сама Истина.

10. **В.** Согласно этому богослужению, какие правила мы должны установить в отношении регулирования нашей пищи, поведения и прочих мирских дел?

О. Надлежит регулировать наше питание и поведение согласно священным писаниям; следовательно, того, кто не следует никаким предписанным формам среди распространённых форм, но регулирует свою пищу и поведение согласно своей воле, называют своевольным, и действовать согласно нашим собственным желаниям противно как Священным текстам, так и разуму. В Священных текстах это обычно запрещено. Рассмотрим причины этого. Допустим, что каждое лицо должно — вразрез с предписанными формами — регулировать своё поведение согласно своим собственным желаниям; тогда стремительный конец должен последовать для сложившихся обществ, поскольку для своевольных всё едино — пища, подходящая для еды или нет, поведение пристойное и непристойное, желание законное или незаконное; он не руководствуется никакими правилами; для него действие, исполненное по его воле, — безупречно; однако воля всех — не тако-

ва; следовательно, из осуществления наших желаний, в которых взаимно противостоят многочисленные мнения, ссора — самое вероятное следствие, и возможный результат повторяющихся ссор — гибель человеческих существ. Фактически, тем не менее, это глубоко неверно — тратить всё наше время на обсуждение уместности или неуместности определённой пищи, не рассуждая о науке или о Божественной истине; поскольку пища любого рода может в самый краткий отрезок времени претерпеть изменения в сторону того, что считается исключительно нечистым, и эта нечистая материя в разнообразных местах производится из разного рода злаков, следовательно, определённо намного предпочтительнее обогащать ум, нежели думать об очищении желудка.

11. В. Необходимы ли для осуществления такого богослужения какое-либо особое место, пространство или время?

О. Подходящее место определённо предпочтительно, но это не абсолютная необходимость; так сказать, в любом месте, в любой стороне или в любое время, с разумом в наилучшем состоянии покоя — это место, эта сторона и это время является наиболее предпочтительным для осуществления богослужения.

12. В. Кого лучше всего следует обучать такому богослужению?

О. Обучать этому можно всех, но произведённое на каждого человека воздействие будет пропорционально уровню его духовной подготовленности.

КРАТКИЙ ОЧЕРК ДРЕВНИХ И СОВРЕМЕННЫХ ГРАНИЦ И ИСТОРИИ ИНДИИ¹

Индия, с древности называемая «Бхаратварша» [1] по имени царя, названного Бхаратой [2], на юге ограничена морем, на востоке — частично этим же морем, частично — горными хребтами, отделяющими её от Древнего Китая, или, точнее, районами (countries), теперь называемыми Ассамом, Кассеем и Араканом²; на севере — обширными и величественными цепями гор, которые отделяют её от Тибета; на западе частично хребтами гор, отделяющими Индию от Персии и простирающимися до Западного моря³ [2] над устьем Инда, и частично самим этим морем. Она простирается между 8° и 35° северной широты и 67° и 93° восточной долготы [3].

Обширные пространства этой империи (empire) ранее управлялись различными отдельными князьями, которые хотя и были независимы и враждебны друг другу, придерживались сходных религиозных принципов, в общем соблюдали общепризнанные ритуалы и церемонии, обучались на санскритском языке — более или менее строгом. Эти пространства земель были отделены друг от друга реками или горами или — иногда — разграничительными линиями.

Область, именуемая в священных текстах брахманов «культурной» ('the civilized'), делится на две большие части [4].

Первая названа «культурной и священной землёй» [5], которая, простираясь от берегов Инда с 34° северной широты и 72° 25' восточной долготы в юго-восточном направлении, вместе с подножием Гималайских гор, до 26° 30' северной широты и 87° 30' восточной долготы, лежит между этой линией и северными границами горной цепи Виндхья, которые продолжаютсЯ от 22° северной широты и 73° вос-

¹ Перевод выполнен по: [Roy 1982. I: 231—237].

² А с с а м — область у подножия Восточных Гималаев, долина Брахмапутры, присоединённая к английским владениям в результате Первой англо-бирманской войны 1824—1826 гг. К а с с е й — одно из названий Манипура. А р а к а н — территория на юго-западе Бирмы, захваченная англичанами в ходе Первой англо-бирманской войны.

³ То есть до Аравийского моря.

точной долготы до 25° северной широты и 87° 30′ восточной долготы, через Раджмахал, Бихар, Бенарес, провинции Аллахабада и Мальвы, до северного берега Нербудды⁴, почти до западного побережья Индии. Вторая же часть называется просто «культурной землёй» и расположена между Восточным и Западным побережьями, завершаясь к востоку от устья Ганга, около 22° северной широты и 87° 30′ восточной долготы на Востоке и у устья Инда у 22° северной широты и 72° 30′ восточной долготы, охватывая большую провинцию Гуджарат.

Страны, расположенные за границами вышеописанных «культурных земель», будь то горы, долины или низменности, хотя и относятся к Бхаратварше, обозначены как населённые главным образом *мlechха*, или варварами, и, следовательно, называются варварскими. Вследствие увеличивающихся разделений и субподразделений этой земли на отдельные и независимые царства, находящиеся под властью многочисленных царей, враждующих друг с другом [7], а также из-за постоянного возникновения обширного количества каст и сект, ломающих самую структуру социального и политического единства страны (или, точнее говоря, её частей, смежных с иностранными землями), она в разные периоды подвергалась вторжениям и попадала во временное подчинение иностранным правителям, прославившимся своим могуществом и честолюбием.

Около 900 лет тому назад мухаммеданские князья, продвинувшись к северо-западу, начали вторгаться и опустошать эту страну⁵ и после долгих усилий в продолжение нескольких веков преуспели в завоевании лучших областей Индии. Их правление последовательно переходило от одной династии завоевателей к другой (Газни, Гхор и Афган)⁶

⁴ Р а д ж м а х а л — горы в Восточной Индии, ныне в штате Джаркханд. А л л а х а б а д — (санскр. Праяг) город на Средне-Гангской равнине, место слияния Ганги и Джамны, крупный центр индуистского паломничества. М а л ь в а — Плато в Центральной Индии. Н е р б у д д а — искажённое английское название реки Нармада.

⁵ Раммохан Рай обозначает время первых мусульманских вторжений от первых набегов в Северо-Западную Индию правителей Газни (Афганистан), однако первые тюркские вторжения в Синд датируются 712 г.

⁶ Г а з н и — имя тюркского правителя г. Газни Махмуда (II в.), совершившего десять походов в Северную и Западную Индию и нещадно истреблявшего индуистов и разрушавшего их храмы. Его государство ограничивалось территорией Синда и Мултана; при преемниках Газни династия быстро пала. Г х о р, или Гур, — имя полководца Мухаммада Гури (XI—XII вв.), завоевавшего Северную Индию и назначившего наместником Дели своего военачальника Кутб-уд-Дина Айбека, наследники которого (династия Гулямов) правили до 1290 г. А ф г а н — имеется в виду династия Хилджи, основанная афганским военачальником Фероз-шахом (1290—1296).

до 1525 г. христианской эры, когда князь Бабур⁷ — потомок Тимура (или Тамерлана) в четвёртом поколении установил свой престол в центре Хиндустана. Его наследники (Могольская династия) осуществляли неограниченную верховную власть в этой империи [8] около двух столетий (исключая около 16 лет), с разнообразными изменениями, соответственно росту или упадку их власти.

В 1712 г. звезда Могольской власти стала клониться к закату и, начиная с этого времени, постепенно зашла за горизонт. Правители всё чаще руководствовались больше своим личным благополучием, нежели благосостоянием государства, и наудачу полагались на репутацию своей династии больше, чем на здравую политику и военную доблесть. Не только их престол, но и их жизнь зависели от доброй воли их придворных, которые фактически присваивали себе независимость от своего суверена, и каждый из них искал собственного личного возвышения.

В настоящее время все южные и восточные, так же как и некоторые западные области империи постепенно переходят под власть англичан⁸. Армия, которую они использовали, состояла главным образом из местных жителей Индии — страны, в которой понятие патриотизма никогда не возникало. Эти территории фактически были переданы от огромного числа мятежных аристократов-правителей в британское владение.

В это же время огромная часть северных областей за рекой Сатледж попала в руки Ранджита Сингха⁹, главы племени, которое все называют сикхами.

Акбар II¹⁰, современный наследник и представитель императорского дома Тимуридов, носит лишь ничего не значащий титул «Короля Дели», без каких-либо королевских правовых привилегий или власти.

Ранджит Сингх, правитель Северо-Западной Индии (включающей Лахор, Мултан, Кашмир и Восточный Кабул), как считается, высоко

⁷ Б а б у р — завоеватель, потомок Чингисхана (а не Тамерлана, как пишет Раммохан Рай), вторгшийся в Индию из Афганистана в 1526 г. и основавший в Дели новую династию Моголов.

⁸ К моменту написания Раммоханом Раем «Краткого очерка» во владении Ост-Индской компании были Бенгалия (в том числе Бихар), Южная Индия (Мадрасское президентство), Западная (Бомбейское президентство) и Центральная (Северо-Западная провинция).

⁹ Р а н д ж и т С и н г х (1780—1839) — основатель сикхского государства в Пенджабе. Коронован в 1801 г.; проводил политику военного и политического усиления своего государства, что, по сути, подготовило его к войне с Ост-Индской компанией.

¹⁰ А к б а р II — номинальный правитель Дели, бывшей столицы империи Великих Моголов (а не Тимуридов (потомков Тимура — Тамерлана), как его именует Раммохан Рай).

одарён благоразумием и выдержкой и очевидно склоняется к либеральным принципам; он здраво мыслит при исполнении своих общественных обязанностей и любезен в личном общении. Идея конституционного образа правления для его сознания оказалась всецело чуждой, и у него есть необходимость следовать той самой системе самовластного правления, которая веками преобладала в стране. Установленное им правление, хотя и чисто военное, тем не менее умеренное и умиротворяющее.

Теперь относительно обстоятельств, при которых группа уважаемых английских коммерсантов (под именем Почтенной Ост-Индской компании), впервые получила свою Хартию привилегий в 1600 г., в правление королевы Елизаветы, чтобы вести торговлю с Восточными Индиями, и об особенностях их успеха в обеспечении — от императора Хиндустана (Джахангира)¹¹ и некоторых его преемников — разрешения основывать торговые фактории, и об их пребывании в этой стране под защитой и их разнообразных привилегиях; а также об их дальнейших завоеваниях, которые начались в середине 18-го столетия, распространились на большую часть Индии. Всем этим они в первую очередь обязаны вражде и малодушному состоянию местных князей и царьков, равно как и невежеству, существовавшему на Востоке, а также современным усовершенствованиям в области искусства ведения войны, сочетавшимся с могущественной поддержкой, предоставленной Компании со стороны военных и морских сил Английской короны. Я отсылаю читателей к современным историям Индии [9] с деталями и подробностями, вполне далёкими от цели, которую я имею в виду в настоящий момент.

В то же время правительство Англии неоднократно получало указания на сомнительный характер средств, с помощью которых были сделаны её приобретения и осуществлены завоевания, и на злоупотребления властью, которой были облечены служащие Компании [10], посылавшиеся время от времени в Индию, чтобы управлять завоёванными территориями. Вследствие этого сложилось впечатление, что безмерное, почти неисчислимое расстояние между Индией и Англией, затрудняющее взаимодействие населения обеих стран, и отсутствие достаточного местного контроля над осуществлением исполнительной власти чиновниками Компании, так же как и надежда на поддержку их влиятельными работодателями в Англии, могли многих из них при-

¹¹ Основанная в 1600 г., Ост-Индская компания в Индии добилась торговых привилегий от могольского императора Джахангира и боролась с португальскими и голландскими конкурентами. Когда Джахангир в 1612 г. узнал, что англичане, которым он благоволил, разбили португальскую флотилию у Сурата, он предоставил им в 1613 г. право организовать здесь факторию и торговые привилегии, чтобы противопоставить их португальцам.

вести к пренебрежению своими обязанностями или их нарушению, что опорочило бы национальный характер. Исходя из таких соображений, Британский Парламент в 1773 г. посредством подписанного королём Георгом III акта, известного как Закон об урегулировании (Regulating Act), заявил, что все территориальные приобретения, будь то завоёванные или присоединённые по договору, относятся к этому государству; установлено, что вся переписка, связанная с его гражданским или военным правлением, должна подлежать рассмотрению министрами; и, соответственно, в 1784 г. (по Закону 24, за подписью короля Георга III (капитул 25)) Корона учредила Палату уполномоченных (Board of Commissioners) для контроля над деятельностью Ост-Индской компании и чиновников исполнительной власти в Индии¹² [17]. В Палату входят президент, который обычно заседает в британском Кабинете министров, и несколько членов, уважаемых и прочих, с секретарём и другими необходимыми подчинёнными должностными лицами. Это учреждение отвечает цели, касающейся предметов общего характера.

Система управления, введённая чиновниками исполнительной власти Компании и действовавшая в Индии до 1793 г.¹³, была смешанного характера — европейско-азиатская. Установленные обычаи страны были большей частью приняты в качестве модели поведения в исполнении политических, налоговых и судебных функций с изменениями на усмотрение местных властей. В дополнение к осуществлению суверенной власти — власти, признанной в качестве переданных ей делийским троном полномочий, — чиновники продолжают действовать в своих коммерческих интересах с большим успехом, нежели прежде, до установления их суверенитета [11]. Принимая во внимание обширность территорий, приобретённых Компанией в различных частях Индии, они сочли желательным установить три правительства в трёх президентствах — Бенгальском, Мадрасском и Бомбейском; два последних с 1773 г. подчинены первому в делах политического характера.

¹² Палата уполномоченных (Контрольный совет) — учреждена в 1784 г. актом Питта для наблюдения за действиями директоров Ост-Индской компании по основным политическим вопросам вместе с Секретным комитетом из трёх директоров Компании, подчинённым Контрольному совету. Последний со временем стал превращаться в ведомство по делам Индии.

¹³ С 1793 г. маркиз Корнуоллис внёс изменения в юридическую и налоговую системы, приблизив их к британским аналогам. Был принят закон о том, что все должности и посты в аппарате управления, приносящие доход свыше 500 фунтов стерлингов в год, могут занимать только служащие Компании, приносившие присягу. Это было сделано для того, чтобы исключить для индийцев возможность занимать ответственные и значимые должности.

Честный и достойный государственный деятель маркиз Корнуоллис¹⁴ принял управление Бенгалией в 1786 г. [12]. Он преуспел не только в консолидации британской власти в её политических отношениях с этими отдалёнными регионами, но также и во введении в 1793 г. действительных изменений в каждом департаменте, в частности в доходной (налоговой) и судебной системах. Эти изменения приблизили их к существующим в Англии институтам, которые считаются действующими с пользой, если их регулярно поддерживать на практике.

Что касается моего свидетельства об управлении Индией, которое составит основную часть этого труда, а именно обзор практического действия его систем¹⁵ [24], я воздержусь от повторения в этой части.

Время от времени, направляя свои занятия на исследование предметов и событий, непосредственно связанных с Европой, и сосредоточивая внимание на конкретном, практическом наблюдении за некоторыми из них, я испытываю вдохновение при мысли, что в Европе усердно поощряется литература, широко распространяются знания, что почти в совершенном состоянии находится механика, ежедневно прогрессирует политика и в целом исполняются с образцовой точностью моральные обязанности, невзирая на искушения, свойственные состоянию высокой и роскошной изысканности, и что распространяется религия — даже на фоне скептицизма и фальшивой философии.

Я постоянно на протяжении ряда лет прилагал усилия к тому, чтобы посетить Западный мир и на личном опыте убедиться в этом. Наконец я преуспел в преодолении обстоятельств, препятствующих моей цели — преимущественно личного характера. Отплыв из Калькутты 19 ноября 1830 г., прибыл в Англию 8 апреля следующего года. Подробности моего путешествия можно будет найти в дневнике, который я намерен издать, — вместе со всем, что показалось мне наиболее достойным упоминания и записи в отношении рассудка, нравов и обычаев, и особенно в отношении добродетелей и выдающихся качеств женщин, живущих в этой стране.

Вопрос о возобновлении Хартии Почтенной Ост-Индской компании [13] находится сейчас на рассмотрении правительства, и разных связанных с Индией лиц опрашивают на эту тему в качестве экспертов; власти пожелали, чтобы и я в качестве местного жителя этой

¹⁴ Корнуоллис Чарлз (1738—1805) — представитель аристократической семьи герцога Корнуоллиса, член Палаты Лордов, генерал-губернатор Бенгалии с 1786 г. Ввёл систему налогообложения в Бенгалии, провёл реформу судебной системы и другие административные изменения.

¹⁵ Имеются в виду следующие за очерком ответы Раммохана на вопросы о судебной системе, системе налогообложения и состоянии народа Индии.

страны представил своё свидетельство, которое и будет, следовательно, предложено на следующих страницах

Хотя мой очерк и будет опубликован вместе с другими заметками со свидетельствами, представленными Избранному Комитету Палаты Общин, я полагаю верным опубликовать его отдельно, с целью предпослать свои предварительные объяснения заметкам и ответам на замечания, уже сделанные по этому поводу лицами, чьи мнения заслуживают упоминания.

Примечания Раммохана Рая

[1] «Варша» означает большую часть пространства континента, отрезанную от других стран естественными границами, такими как океаны, горы или обширные пустыни.

[2] Бхарата — человек и могущественный князь, как предполагается, происходит из Инду-вансы, или Лунной династии.

[3] Пограничные горы прерываются на востоке между 90° и 91° восточной долготы и 26° и 27° северной широты. Отсюда районы к востоку от Брахмапутры — Ассам, Ава, Сиам и другие вплоть до 102° восточной долготы некоторыми авторами рассматриваются как часть Индии, хотя и за её естественными границами; и европейские авторы обычно называют их «Индией за Гангом». Здесь до сих пор находят реликвии санскритской литературы и руины индуистских храмов. Тем не менее другие древние писатели считают эти страны примыкающими к Китаю, и население их внешним обликом весьма похоже на китайцев.

Западные пограничные горы с виду подобны длинным разломам с 70° восточной долготы и 37° северной широты. Вследствие этого страны, лежащие за естественными границами, такие как Кабул и Кандагар, некоторые считают принадлежащими Индии, а другие — Персии. Но многие индусские древности до сих пор существуют там, подтверждая первую точку зрения. Не только северные пограничные горы Индии, но также и те горы, которые формируют восточные и западные её границы, авторы, в древности писавшие об Индии, определяли как Гималаи и считали их ответвления большими горными цепями. «На северном направлении расположен царь гор, бессмертный Хималай, который объёмлет и восточные, и западные моря, стоит на востоке как воплощение величия» (Калидаса).

[4] Ману, самый древний авторитетный законодатель, определяет их границы таким образом: «Земли, простирающиеся от Восточного и до Западного океанов и между вышеупомянутыми горами (*Химават* и *Виндхья*)¹⁶, известны мудрым под именем „Арьяварта“, или „Земля, населённая достойными людьми“» (Глава II, стих 22)¹⁷. В своём переводе этого фрагмента сэр Уильям

¹⁶ *Химават* и *Виндхья* — оригинальное название Гималаев, восходящее к имени царя гор Хималая, отца богини Парвати, супруги Шивы.

¹⁷ *Арьяварта* — (букв.: ‘путь, страна, земля ариев’) Великая Северо-Индийская равнина, изначальная территория расселения племён ариев, при-

Джонс, пропустив ссылки и комментарии, которые заменяют соединительную санскритскую частицу 'cha' на 'eba', следующим образом перевёл это предложение: «От Восточного до Западного океанов, между двумя вышеупомянутыми горами, лежит полоса пространства, которую мудрые называли Арьявартой». Это переведённое описание неясно, если не в целом непонятно, поскольку страны, лежащие между этими двумя цепями гор, вряд ли расположены между Восточным и Западным морями.

[5] Потому что эта часть включает в себя пространство, названное Священной землёй и расположенное к северу от Дели, оно описано Ману следующим образом: «Между двумя божественными реками, Сарасвати и Дришадвати, простирается область, которую святые называли Брахмавартой, потому что её часто посещали боги»¹⁸ [8]. (Ману, II, 17).

[6] Страны, где разделение на четыре класса (брахманы, кшатрии, вайшьи и шудры) не соблюдается, известны как *млеччха देशа*, или «варварские страны», как это процитировано у Рагхунанданы.

[7] Это сравнимо с состоянием Персии, когда ею правили несколько независимых князей, — в противоположность внушительной власти, которой она обладала после объединения в империи Суфиев¹⁹.

Теперь обратите своё внимание на самую близкую вам страну — я имею в виду Англию — и сравните следствия, прежде происходившие из-за разделения её сил (resource), с её настоящим состоянием, усовершенствованным при существующем союзе.

[8] Её можно обозначить как объединяющую следующие двадцать провинций: Дели, Лахор, Кашмир, Кабул, Кандагар, Аджмер, Мултан, Гуджарат, Агра, Ауд, Аллахабад, Бихар, Бенгалия, Орисса, Мальва, Кхандеш, Берар, Аурангабад, Голконда, Биджапур.

[9] Брюс «Анналы», Андерсон «История коммерции» (в «Анналах» Макферсона), сэр Томас Роу — журнал и письма, Рейналь «Восточная и Западная Индии», Орм «Исторические фрагменты» и «О правительстве и народе Индостана», Доу «История», Малколм «Очерк политической истории Индии» и его же «Центральная Индия», Милль «История Британской Индии».

[10] Они были в основном родственниками и друзьями ведущих членов Компании, числом двадцать четыре, — называемыми «Директорами», впер-

шедших в Индию с северо-запада в середине II тысячелетия до н. э. Арии считали земли Арьяварты ритуально чистыми и священными благодаря осуществляемым на них ведийским ритуалам и жертвоприношениям, а территории за горами Виндхья и Сатпура на юге — чуждыми себе (Дакшинапатха, или современный Декан). Поэтому Раммохан называет Арьяварту «культурной и священной землёй» и поясняет значение слова «Арьяварта» как «земля, населённая достойными людьми». В оригинальном тексте «Законов Ману» этого пояснения нет (см.: [Законы Ману 2002: 43]).

¹⁸ Ср.: «Страну, созданную Богами, которая [лежит] между божественными реками Сарасвати и Дришадвати, называют Брахмавартой» [Там же: 42].

¹⁹ По всей видимости, Раммохан Рай имеет в виду персидское государство Сефевидов (1501—1736) — династии, возводившей свою генеалогию к суфии Сафи-ад-Дину (1252—1334), возглавившему движение против монгольских правителей Хулагуидов.

вые избранными в 1709 г., и общим органом Компании, облечённым властью осуществлять управление их территориальными владениями в Индии, так же как и торговлей Востока и Запада.

[11] Соляная монополия оказалась для них внутренним источником дохода. Помимо этого, во многих местностях основаны опиумные, пёльковые и полотняные фактории, удобно расположенные для ведения торговли.

[12] Со времени основания Палаты уполномоченных по делам Индии Корона пользуется правом утверждения (selection) генерал-губернатора, предложенного Компанией.

[13] Хартия Компании в последний раз возобновлялась Короной в 1813 г. с некоторыми усовершенствованиями, на период двенадцать лет и, соответственно, действует вплоть до 1833 г., если её не возобновят прежде этого срока.

ПИСЬМА

Лорду У. П. Эмхерсту¹
(Калькутта, 11.12.1823)

Милорд,

Со всем смирением беру на себя смелость беспокоить Вас, высказываясь от лица туземцев Индии по такому вопросу, в коем уклонение от выражения своих мнений и взглядов было бы в некотором роде преступным. Нынешние Правители Индии, прибывшие из-за тысяч миль руководить народом, коего язык, словесность, манеры, обычаи и мысли почти целиком новы и чужды им, едва ли могут легко и близко ознакомиться с истинным его состоянием. Что и отличает сих Правителей от туземцев. Следовательно, воздерживаясь от предоставления нашим Правителям достоверных сведений, учёт коих при принятии властных решений был бы во благо нашей стране, мы рискуем преступно пренебречь обязанностями в отношении самих себя и дать нашим Правителям все основания сетовать на нашу апатию. Ибо, лишь опираясь на наше знание местных условий и на наш опыт, Правители смогли бы осуществить объявленные ими благие предназначения в отношении нашей страны.

Учреждение новой Санскритской школы в Калькутте² доказывает похвальное стремление Правительства к совершенствованию туземцев Индии средствами Образования: это — благословение, заслуживающее вечной их признательности. И всякий благожелатель рода человеческого должен лишь мечтать о том, чтобы усилия, которые затрачены на Образование, направлялись бы самыми просвещёнными началами,

¹ Перевод Е. Б. Рашковского и Т. Г. Скороходовой.

Первая публикация этого письма с незначительными сокращениями в переводе Е. Б. Рашковского вышла в приложении к его монографии [Рашковский 1990: 167—169]. С любезного разрешения Евгения Борисовича здесь приводится текст письма с дополнением перевода сокращённого фрагмента.

² Речь идет об основанной в 1817 г. Индусской семинарии, которая была включена на правах автономной единицы в Колледж Калькуттского президентства. Рай, принявший активное участие в организации семинарии, был отгеснен от её руководства сторонниками «ориенталистских» приоритетов (примеч. Е. Б. Рашковского).

чтобы поток разума (intelligence) мог бы течь по самым благоприятным руслам.

Когда было предложено создать таковую Семинарию, мы поняли, что Правительство в Англии выделило внушительную денежную сумму для ежегодных затрат на обучение его Индийских Подданных. Мы были преисполнены страстных надежд, что сумма эта будет обращена на привлечение одарённых и образованных Европейских Джентльменов к делу обучения туземцев Индии Математике, Естественной Философии³, Химии, Анатомии и прочим полезным Наукам, — тем, что превознесли Нации Европы до той степени совершенства, каковая ставит их выше обитателей прочих частей мира.

Глядя вперёд и теша себя надеждами на ту зарю знания, каковая обещана подрастающему поколению, мы осознаём, как сердца наши преисполняются смешанным чувством удовлетворения и благодарности; мы уже вознесли Провидению хвалы за то, что Оно вдохновило самую щедрую и просвещённую среди Наций Запада на преславную инициативу насаждения в Азин Искусств и Наук современной Европы.

Но в данный момент мы обнаруживаем, что Правительство занялось учреждением Санскритской школы под руководством Индусских пандитов, с тем чтобы насаждать знание, которое и без того распространено в Индии. Такая семинария (сходная по характеру с теми, что существовали в Европе до времён Лорда Бэкона⁴) может, по всей видимости, лишь перегружать умы молодёжи теми грамматическими тонкостями и метафизическими категориями, каковые почти не имеют или совсем не имеют никакой практической ценности ни для их обладателей, ни для общества. Ученики будут приобретать то самое, что ведомо было тысячу лет назад, разве что с добавлением всяких тщетных и пустых изысков, произведённых с тех пор людьми умозрительного склада, которые, как правило, и ведут обучение во всех областях Индии.

Хорошо известно, что санскритский язык, столь трудный, что для его освоения требуется почти вся жизнь, веками был прискорбным препятствием для распространения знания, и учёность (learning), скрытая за этой почти непроницаемой завесой, далека от того, чтобы стать достаточным вознаграждением за труд, отданный на её приобретение. Но если представляется необходимым увековечить этот язык ради той доли ценной информации, которую он содержит, то неужели этого невозможно достичь другими средствами, нежели учреждением нового Санскритского колледжа; поскольку в различных областях страны всег-

³ Т. е. природоведению (*примеч. Е. Б. Рашковского*).

⁴ Во времена Рая многие считали Бэкона ключевой фигурой интеллектуального переворота XVII в. Позднее этот взгляд был пересмотрен в пользу Декарта и Галилея (*примеч. Е. Б. Рашковского*).

да были и есть множество учителей санскрита, занятых преподаванием этого языка, так же как и других областей знания, воплощённых в литературе на этом языке, которая есть цель новой семинарии? Следовательно, если это желательно, то более действенным было бы тщательное поощрение, осуществляемое посредством вознаграждения и выплатой некоторого пособия наиболее выдающимся учителям санскрита, которые уже несут собственные расходы на обучение учеников; и таким вознаграждением будет поощряться их большее усердие.

Поскольку сумма, определённая на обучение местного населения Индии, предназначена правительством Англии для усовершенствования её индийских подданных, то, исходя из этих соображений, со всем уважением к высокому положению Вашей Светлости я прошу позволить мне заявить, что если принятый план будет исполнен, то это приведёт к провалу предполагаемой цели, поскольку вряд ли можно ожидать какого-либо усовершенствования от принуждения юношей к тому, чтобы они тратили дюжину лет самого ценного периода своей жизни на освоение тонкостей *Вьякараны*, или Санскритской грамматики, например, обсуждать при обучении такие вопросы, как следующий: *khada* в значении 'есть', *khadati* — 'он, она или оно ест'; спрашивается, берётся ли *khadati* как целостное выражение значения 'он, она или оно ест', или же отдельные части этого значения передаются различиями слов; как если бы в английском языке спрашивали, сколько значений имеется у слова *eat* и сколько — у окончания *-s* и является ли целостным значение этого слова, переданное двумя его частями по отдельности или же взятыми вместе?

И можно ли ожидать большого усовершенствования от рассуждений, которые следуют из рассматриваемых ведантой тем: «Каким способом душа растворяется в Божестве?» «Какое отношение связывает её с Божественной Сущностью?» И вряд ли юноши будут способны стать лучшими членами общества, зная ведантистские доктрины, которые учат их убеждению, что все видимые вещи реально не существуют, что отец, брат и другие реально не существуют, следовательно, недостойны настоящей привязанности и, следовательно, чем раньше мы отделимся от них и покинем этот мир, тем лучше.

Опять же, изучающему Мимансу невозможно извлечь никаких существенных благ из знания о том, что приносящий в жертву коз избавляется от греха благодаря произнесению определённых фрагментов веданты и проч.

Нельзя сказать, улучшил ли свой ум изучающий Ньяя-шастру после того, как узнал из неё, на сколько идеальных классов разделены объекты вселенной и в каком умозрительном отношении находятся душа к телу, тело к душе, глаз к слуху и т. д.

Дабы облегчить Вашей милости оценку смысла поощрения такого мнимого просвещения, я умоляю Вашу милость соизволить

сопоставить состояние наук и словесности в Европе до времён Лорда Бэкона с тем прогрессом знания, каковой произошёл со времён писания его трудов.

Если бы кто-то вознамерился сохранить Британскую нацию в неведении о знании подлинном, тогда были бы приняты меры, которые не позволили бы бэконовской философии вытеснить систему схоластики, наилучшим образом рассчитанную на поддержание невежества. Соответственным образом и Санскритская система учения оказалась бы наилучшим образом рассчитанной на поддержание нашей страны во тьме, если только сему попустит политика Британского Законодателя. Но коль скоро улучшение положения туземного населения составляет цель Правительства, последнее в конце концов станет поддерживать более свободную и просвещённую систему образования, которая включала бы в себя математику, естественную философию, химию, анатомию и прочие полезные науки. Это стало бы возможным, если бы была выделена сумма для привлечения некоторого числа обученных в Европе джентльменов и учреждения колледжа, обеспеченного необходимыми книгами, инструментами и прочими пособиями.

Обращаясь к Вашей милости с вышеизложенным, исхожу из сознания священного долга как перед моими соотечественниками, так и перед просвещённым Монархом и Парламентом, что распространили своё благожелание и заботы на нашу отдалённую землю, ибо движимы стремлением к совершенствованию её обитателей.

И посему смиренно прошу простить мне ту вольность, с каковой я изложил пред вашей милостью волнующие меня предметы.

*Примите и проч.
Раммохан Рай*

Роберту Дэйлу Оуэну⁵
(Лондон, Бедфорд-сквер, 48. 19 апреля 1833 г.)

Дорогой Сэр,

Не имея вчера счастья увидеть вас или кого-либо из ваших друзей дома, я чувствую необходимость к тому, что услышал от вас во вторник, письменно сделать одно-два замечания, с которыми вы, я думаю, согласитесь. Они следующие. Нет необходимости — ни в Англии, ни в Америке — противостоять религии, содействуя социальному, семейному и политическому благополучию (welfare) их Жителей, в частности, системе религии, которая проповедует доктрину Всеобщей любви и милосердия. Разве такие филантропы, как Локк и Ньютон, отвергали религию? Нет. Напротив, они пытались освободить её от искажений,

⁵ Перевод выполнен по публикации в: [Roy 1962б: 494—495].

которым со временем подвергаются религии. Допуская на мгновение, что Истина Божества в Религии (Христианстве), которая заключается в любви и милосердии, способна содействовать нашему счастью, облегчить наши взаимодействия и обуздать наши неприятные подозрения и чувства, я с огорчением наблюдаю, что ваш великодушнейший отец в настоящее время воспрепятствовал своему успеху. Он, как я действительно полагаю, последователь христианства в вышеупомянутом смысле, хотя и не сознаёт этого. Позвольте мне прислать вам Хэмилтона — его «Восточные Индии» (1 том), где вы найдёте на странице 35 строку 36, — что более чем две тысячи лет назад мудрые и благочестивые брахманы Индии придерживались почти тех же самых воззрений, которые предлагает ваш отец, хотя они ни в коей мере не были лишены религии.

Моё желание увидеть, что ваши с отцом великодушные усилия увенчались успехом, поощрило меня изложить эти замечания со свободой, за которую, я надеюсь, вы, приняв во внимание мои побуждения, меня извините. С самыми лучшими пожеланиями вашему отцу и добрыми чувствами к Миссис Оуэн и Мисс Оуэн. Остаюсь с моими лучшими надеждами на ваш успех, дорогой сэр,

*всеискреннейшие Ваш
Раммохан Рай.*

P. S. Сейчас меня беспокоит сильный приступ инфлюэнцы, которая не позволяет мне долго сидеть или писать несколько строк. P. P.

SUMMARY

«*The philosophy of Rammohun Roy: An Experience in Reconstruction*» is a research of thought of religious and social reformer, educator, politician, 'Father of Modern India'. Highly estimated and termed 'father of modern Indian philosophy', Rammohun Roy (1772—1833) for the first time is represented as the real philosopher. Based on close investigation of the works by Rammohun, the author offers a complex study of his thought to present it as regular and whole philosophy. Being the reformer and public man, he relied in his activity on the philosophical approaches, ideas and meanings, which are included in his writings on different themes.

Rammohun proved himself as a philosopher firstly in tract «The Present to Believers in One God» (*Tuhfat-ul-Muwahiddin*, 1804) and kept the philosophical vision of the world in all his writings and practices. An image of Rammohun-philosopher is better characterized by M. Buber's term 'problematical thinker' because he lived and thought in situation of interaction-and-resistance of the East and the West and had chosen path of permanent and active synthesis of ones. His philosophy embraces two equivalent areas — religious and social. Vedanta tradition is a foundation of his religious philosophy. Influenced by Islam, Christianity and European rationalism, he had creatively interpreted Vedanta as monistic philosophy, the quintessence of religion of India. Ideas of God-Creator (Brahman), the universe and human as His creatures, the being as relations between eternal God and the created world are basic ideas of Rammohun's Vedantic thought. The relations of God with the world had determined by His positive (*saguna*) qualities, including His ethical character, mercy and goodness to the world and a human. Neo-Vedantism had become a cultural form for universalistic philosophy of Rammohun, firstly appeared in '*Tuhfat*': the universality of spiritual beginning of the world, the unity of humanity in common origin, spirit, reason and general circumstances of being at the world.

From ontology of Vedanta Rammohun derives religious humanism. Deciding the problem of human, the philosopher has integrated anthropological problems into Indian thought. He interpreted a human's being as God's creation, who destined to spiritual and moral life for God and people, as well as to overcome sufferings and to live in happiness, love and peace. Anthropological turning point was supported a birth of the ethical thought from projection of ethical monotheism to ideas on life of human in society. Rammohun had created for Hindus the normative ethics, based on prefe-

rence for following of moral precepts instead of caste rules and rituals, as well as ideas of mercy and active compassion to neighbours.

Ethical turning in Rammohun's philosophy connected with his attempt to integrate moral precepts of Christianity in India. Involved in broad understanding of the Other religion, he offered to see true Christianity as Christ's teaching: love to God and neighbours, following to God's precepts mercy and service to people. This Christianity is an ideal of humanity, opened to all humans independently from religious faith. Christianity became the special associate of Rammohun in his critics of Hinduism and in a creation of ideal image as monotheistic religion with humanistic ethics.

Social philosophy of Rammohun for India is innovative affirmation of the imperative of thinking on society as special reality. He had firstly formed the notion of social being with a divergence between the due and the real. Social problems — different types of injustice, miseries, violation of human rights, dependency and constraints — are the results of violation of general norms of love to human and his good. Rammohun postulates the necessity to overcome the real social problems as the causes of decline of society and a barriers for social development. Analyzing the social problems, institutes and social structure in India, Rammohun had created original sociology of traditional society and had begun positive thinking on perspectives of its development in Modernity. The development and progress of Indian society offered through imbibing new institutes from the West and regeneration of indigenous traditions owing to high ethical values and moral behavior. Political philosophy of Rammohun had built on ideas of civil liberty and rule of law, which restricts the authority of a State. Opposing 'despotic' and 'enlightened' rule, the philosopher marks three key ideas for Indian political thought: rule-of-law state as imperative for 'civilized' society, political rights and liberties of civilians, and a state as institution for promotion of fair condition of intra-societal and international relations.

Rammohun Roy had created the foundation for development of Modern Indian philosophy, whose ideas and conceptions have origins in his writings. He begins the history of Neo-Vedantism and study of history of Indian philosophy. He is founder of Bengal religious humanism and ethical thought and can be called the first sociologist and political thinker of India. Rammohun is the creator of inter-religious, inter-civilizational and intercultural dialogue with Other. His ideas are integrated in a thought and practice of intellectuals of the Bengal Renaissance and culture of Modern India. The meaning of his philosophy is in creation adogmatic model of philosophizing rooted in Indian tradition and appropriated ideas and achievements of Western thought for development. In the world historical-philosophical process Rammohun Roy is one of the first philosophers in non-Western countries, who reflected on his societies' intellectual can cultural heritage and searched for them the worthy place in contemporary world.

БИБЛИОГРАФИЯ

Рай 1990: *Рай Раммохан*. Письмо У. П. Амхерсту / сокр. пер. с англ. Е. Б. Рапковского // Рапковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX—XX вв. М., 1990. С. 167—169.

Рай 2010: *Рай Раммохан*. Дар верующим в Единого Бога / пер. с англ. и примеч. Т. Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2010. № 11. С. 159—168.

Рай 2012: *Рай Раммохан*. Разговор миссионера с тремя китайскими обращёнными // *Asiatica*: Труды по философии и культурам Востока. Вып. 6 / отв. ред. С. В. Пахомов. СПб., 2012. С. 128—130.

Рай 2013: *Рай Раммохан*. Краткий очерк древних и современных границ и истории Индии / пер. с англ. Т. Г. Скороходовой // Исторический журнал: научные исследования. 2013. № 5. С. 513—521. DOI: 10.7256/2222-1972.2013.5.9064.

Рай 2014: *Рай Раммохан*. Краткое изложение веданты / пер. с англ. и примеч. Т. Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2014. № 10. С. 138—150.

Рай 2016: *Рай Раммохан*. Иша-упанишада / пер. с англ. и примеч. Т. Г. Скороходовой // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 140—149.

Roy 1962a: *Roy Rammohun*. Correspondence on the Eve of His Visit to France // Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta, 1962. P. 499—504.

Roy 1962b: *Roy Rammohun*. A Letter to Robert Dale Owen // Collet S. D. The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta, 1962. P. 494—495.

Roy 1973: *Roy Rammohun (Raja)*. The Complete Songs. Transl. from the Bengali with Introd. By Nikhiles Guha. Calcutta, 1973.

Roy 1977: *Roy Raja Rammohun*. Selected Works. New Delhi, 1977.

Roy 1982: *Roy Raja Rammohun*. The English Works / Ed. by J. C. Ghose. In 4 vols. New Delhi, 1982.

Ray (1973): *Ray Raja Rammohun*. Prāṇit Granthāvali / Srijukto Rājnarāyan Basu o Srijukto Anandachandra Vedāntavāgish. Kolkata, Adi Brāhmasamāj Ghāntre Mudita, 1380 (1973). (на яз. бенгали).

Native 1967: Native Petition to Parliament Against Certain Provisions of the Indian Jury Act // Sen A. K. Raja Rammohun Roy: A Representative Man. Calcutta, 1967. P. 41—54 (2nd p.).

* * *

Библия 2011: Библия. Книги Ветхого и Нового завета. Канонические. Современный русский перевод. М., 2011.

Бируни 1995: *Бируни Абу Рейхан*. Индия / пер. А. Халидова и Ю. Завадовского. М., 1995.

Законы Ману 2002: *Законы Ману* / пер. с санскр. С. Д. Эльмановича; провер. и испр. Г. И. Ильиным. М., 2002.

Коран 2006: *Коран* / пер. с араб. И. Ю. Крачковского. 3-е изд. М.; СПб., 2006.

Ригведа 1989: *Ригведа*. Мандалы I—IV / пер., коммент. и исслед. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989.

Упанишады 1992: *Упанишады* / пер. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина: в 3 т. М., 1992.

Банерджи 2012: *Банерджи Сурендронатх*. Исследование индийской истории / пер. с англ. Т. Г. Скороходовой // *Вопросы философии*. 2012. № 9. С. 144—156.

Маколей 2012: *Маколей Т. Б.* Заметка об образовании // Скороходова Т. Г. Младобенгалцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815—1857). СПб., 2012. С. 304—309.

Тагор 1961—1965: *Тагор Рабиндранат*. Собрание сочинений: в 12 т.: пер. с бенг. и англ. М.: Худ. лит., 1961—1965.

Шанкара 1969: *Шанкара*. Атмабодха / пер. с санскр. А. Я. Сыркина // *Антология мировой философии*: в 4 т. Т. I, ч. 1. М., 1969. С. 158—164.

Adam 1977: *Adam W.* A Lecture on the Life and Labours of Rammohun Roy / Ed. by R. Haldar; Rev. by D. K. Biswas. Calcutta, 1977.

Banerjea 1861: *Banerjea Krishna Mohun*. Dialogues on the Hindu Philosophy. L.; Edinburgh, 1861.

Bankim's Hinduism 2011: *Bankim's Hinduism*. An Anthology of Writing by Bankimchandra Chattopaddhyay / Ed. by Amiya P. Sen. New Delhi, 2011.

Hindu Scriptures 1963: *Hindu Scriptures*. Hymns from the Rigveda, five Upanishads, the Bhagavadgita / Ed by N. Macnicol. L., etc. 1963.

Sources 1988: *Sources on Indian Tradition*. Comp. by W. T. Bary & Others. Delhi, 1988.

Speeches and Documents 1922: *Speeches and Documents on Indian Policy, 1750—1921* / Ed. by B. Keith. In 2 vols. L., [a. o.], 1922.

Vivekananda 1998—2002: *Vivekananda Swami*. Complete Works. Mayavati Memorial Edition. 12th ed. 9 vols. Mayavati; Almora, 1998—2002.

* * *

Аверинцев 2005: *Аверинцев С. С.* Собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. К., 2005.

Альбедиль 2005: *Альбедиль М. Ф.* Индия: беспредельная мудрость. 2-е изд. М., 2005.

Альбедиль 2011: *Альбедиль М. Ф.* О первых христианских миссионерах в Индии // *Зографский сборник*. Вып. 2 / отв. ред. Я. В. Васильков. СПб., 2011. С. 93—105.

Бонгард-Левин 1993: *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация. 2-е изд., перераб. и доп. М, 1993.

- Бродов 1967: *Бродов В. В.* Индийская философия Нового времени. М., 1967.
- Бубер 1999: *Бубер М.* Два образа веры. М., 1999.
- Ванина 2000: *Ванина Е. Ю.* Исторический обзор // Индия: страна и её регионы / под ред. Е. Ю. Ваниной. М., 2000. С. 12—38.
- Ванина 2007: *Ванина Е. Ю.* Средневековое мышление: Индийский вариант. М., 2007.
- Васильев 1993: *Васильев Л. С.* История Востока: в 2 т. М., 1993.
- Ватман 2005: *Ватман С. В.* Бенгальский вайшнавизм. СПб., 2005.
- Величенко 2005: *Величенко А. Е.* Тайна йоги Шри Ауробиндо: реконструкция безмолвного знания. СПб., 2005.
- Верма 1993: *Верма Руп Рекха.* Отсутствующая личность // Феминизм: Восток — Запад — Россия. М., 1993.
- Вигасин, Самозванцев 1984: *Вигасин А. А., Самозванцев А. М.* «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М., 1984.
- Гадамер 1991: *Гадамер Х. Г.* Актуальность Прекрасного. М., 1991.
- Гачев 1980: *Гачев Г. Д.* Творчество, жизнь, искусство. М., 1980.
- Гегель 1935: *Гегель Г. В. Ф.* Сочинения: пер. с нем. Т. 8. М.; Л., 1935.
- Гершензон 2007: *Гершензон М. О.* Избранное. Мудрость Пушкина. М., 2007.
- Данте 1992: *Данте Алигьери.* Божественная комедия / пер. с итал. и коммент. М. Лозинского. М., 1992.
- Демченко 2011: *Демченко М. Б.* Опыт инкультурации христианства в Индии в середине XX века (на примере деятельности Жюля Монпанена и Анри Лё Со): Автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2011.
- Зубов 2016: *Зубов А. Б.* Лекции по истории религии. М., 2016.
- Индийская философия 2009: *Индийская философия.* Энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2009.
- Индийская цивилизация 2005: *Индийская цивилизация в глобализирующемся мире* / отв. ред. С. И. Лунев, В. Г. Хорос. М., 2005.
- Индуизм 1996: *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм: Словарь* / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. М., 1996.
- Исаева 2009: *Исаева Н. В.* Веданта // *Индийская философия. Энциклопедия* / отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2009. С. 251—255.
- Ислам 1991: *Ислам. Энциклопедический словарь.* М., 1991.
- Канаева 2009: *Канаева Н. А.* Ньяя // *Индийская философия. Энциклопедия* / отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2009. С. 578—585.
- Канаева 2014: *Канаева Н. А.* Систематизация традиционного знания в индийской культуре // *Вопросы философии.* 2014. № 1. С. 115—126.
- Комаров 1962: *Комаров Э. Н.* Рам Мохан Рай — просветитель и провозвестник национально-освободительного движения в Индии // *Общественно-политическая и философская мысль Индии.* М., 1962.
- Костюченко 1983: *Костюченко В. С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
- Кузнецов 1978: *Кузнецов В. Н.* Франсуа Мари Вольтер. М., 1978.
- Малашенко 2017: *Малашенко А. В.* Надо ли бояться ислама? М., 2017.
- Мезенцева 1994: *Мезенцева О. В.* Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Даянанды. М., 1994.

- Мезенцева 2001: *Мезенцева О. В.* Концепция Бога в индийской философии Нового времени // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 122—140.
- Мень 1981: *Мень А. В.* Как читать Библию. Bruxelles, 1981.
- Мень 1992: *Мень А. В.* Культура и духовное восхождение. М., 1992.
- Мень 2013: *Мень А. В.* Пути Церкви I—X века. Лекции. М., 2013.
- Микешина 2009: *Микешина Л. А.* Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. Изд. 2-е, доп. М., 2009.
- Неру 1989: *Неру Дж.* Открытие Индии: в 2 т. М., 1989.
- Паевская 1949: *Паевская Е. В.* Рам Мохан Рай — предпшественник буржуазно-националистического движения в Бенгалии // Учен. зап. Тихоокеанского ин-та. Т. 2. М.; Л., 1949. С. 67—79.
- Парибок 1996: *Парибок А. В.* Этика // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. М., 1996. С. 474—476.
- Пигров 2005: *Пигров К. С.* Социальная философия. СПб., 2005.
- Пименов 1998: *Пименов В. А.* Возвращение к дхарме. М., 1998.
- Померанц 2010: *Померанц Г. С.* Выход из транса. М., 2010.
- Померанц 2012: *Померанц Г. С.* Записки гадкого утенка. М.; СПб., 2012.
- Пеху 2016: *Пеху Р. В.* Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80—89.
- Рашковский 1976: *Рашковский Е. Б.* Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби. М., 1976.
- Рашковский 1985: *Рашковский Е. Б.* Древневосточная проблематика в истории западной философии XX века: Карл Ясперс // Народы Азии и Африки. 1985. № 1. С. 159—170.
- Рашковский 1990: *Рашковский Е. Б.* Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX—XX вв. М., 1990.
- Рашковский 1999: *Рашковский Е. Б.* На оси времён. Очерки философии истории. М., 1999.
- Рашковский 2001: *Рашковский Е. Б.* Профессия — историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. Новосибирск, 2001.
- Рашковский 2016: *Рашковский Е. Б.* Философия поэзии, поэзия философии. СПб., 2016.
- Рикёр 2008: *Рикёр П.* Я-сам как другой: пер. с франц. М., 2008.
- Роллан 1991: *Роллан Р.* Жизнь Рамакришны. Жизнь Вивекананды: пер. с франц. М., 1991.
- Рыбаков 1981: *Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
- Сатчидананда Мурти 1991: *Сатчидананда Мурти К.* Шри Шанкарачарья, некоторые соображения о его жизни и учении // Индия: религия в политике и общественном сознании. М., 1991. С. 197—207.
- Семенцов 1988: *Семенцов В. С.* Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток — Запад. Исследования, переводы, публикации. М., 1988. С. 5—32.
- Серебряный 1987: *Серебряный С. Д.* Азиатское общество (Калькутта) // Народы Азии и Африки. 1987. № 6. С. 122—129.
- Серебряный 1988: *Серебряный С. Д.* Раммохан Рай: религия и разум // Рационалистическая традиция и современность. Кн. 1: Индия. М., 1988. С. 202—224.

Серебряный 2003: *Серебряный С. Д.* Роман в индийской культуре Нового времени. М., 2003.

Скороходова 2008а: *Скороходова Т. Г.* Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени. СПб., 2008.

Скороходова 2008б: *Скороходова Т. Г.* Раммохан Рай, родоначальник Бенгальского Возрождения (Опыт аналитической биографии). СПб., 2008.

Скороходова 2009: *Скороходова Т. Г.* Историческое сознание Бенгальского Возрождения (историко-философский анализ) // Восток. Афро-азиатские сообщества: история и современность. 2009. № 1. С. 76—87.

Скороходова 2011: *Скороходова Т. Г.* «Паломничество в страну Запада» в опыте мыслителей Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 163—173.

Скороходова 2012: *Скороходова Т. Г.* Младобенгальцы. Очерки истории социальной мысли Бенгальского Возрождения (Первый период, 1815—1857). СПб., 2012.

Скороходова 2013: *Скороходова Т. Г.* Англофильство бенгальских интеллектуалов: путь к себе от признания Другого // Вопросы философии. 2013. № 6. С. 118—128.

Скороходова 2014: *Скороходова Т. Г.* «Я-сам как Другой»: мыслитель Бенгальского Ренессанса в диалоге с Западом // Философия и культура. 2014. № 4. С. 563—573. DOI: 10.7256/1999-2793.2014.4.11109

Скороходова 2015: *Скороходова Т. Г.* Феномен «открытия Индии» в социальной мысли Бенгальского Ренессанса // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 189—200.

Сыркин 1992: *Сыркин А. Я.* Предисловие // Упанишады / пер. с санскр. и коммент. А. Я. Сыркина: в 3 т. Т. II. М., 1992.

Тойнби 1996: *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.; СПб., 1996.

Торчинов 2005: *Торчинов Е. А.* Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2005.

Торчинов 2007: *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. 4-е изд. СПб., 2007.

Успенская 2010: *Успенская Е. Н.* Антропология индийской касты. СПб., 2010.

Фаликов 1994: *Фаликов Б. З.* Неоиндуизм и западная культура. М.: Наука; Вост. лит., 1994.

Фергюсон 2016: *Фергюсон Н.* Великое вырождение. М., 2016.

Хазанов 2002: *Хазанов О. В.* Феномен религиозного историзма: некоторые подходы к пониманию еврейской и индийской традиций: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002.

Чистяков 2002: *Чистяков Г. П.* Вера и толерантность // Толерантность: объединяем усилия. Материалы междунар. конф. / сост. и ред. М. Н. Генишева. М., 2002.

Чистяков 2010: *Чистяков Г. П.* Путь, что ведёт нас к Богу. М., 2010.

Чистяков 2015: *Чистяков Г. П.* Над строками Нового Завета. М.; СПб., 2015.

Швейцер 2002: *Швейцер А.* Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика: пер. с нем. М., 2002.

Шохин 2001: *Шохин В. К.* Индийские категориальные системы и 16 падартх ньяи // Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 58—76.

Шохин 2010: *Шохин В. К.* Мадхусудана Сарасвати и его адвайтистское науковедение. Мадхусудана Сарасвати. Многообразие путей познания (Прастхана-бхеда) / пер. с санскр. и коммент. В. К. Шохина // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 139—154.

Штитенкрон 1999: *Штитенкрон Г. фон.* О природе индуизма. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. М., 1999. С. 246—264.

Эйзенштадт 1999: *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций: пер. с англ. М., 1999.

Яковенко 2009: *Яковенко И. Г.* Политическая субъектность масс. Культурологический аспект политической жизни в России. М., 2009.

Ясперс 1994: *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: пер. с нем. 2-е изд. М., 1994.

* * *

Ahluwalia S., Ahluwalia M. 1991: *Ahluwalia S., Ahluwalia M.* Raja Rammohun Roy and the Indian Renaissance. New Delhi, 1991.

Bagchi 2004: *Bagchi Reeta.* Vision of Raja Rammohun Roy: Secularism, Humanism, Universalism. New Delhi, 2004.

Bali 1980: *Bali D. R.* Modern Indian Thought (From Rammohun Roy to M. N. Roy). New Delhi, etc., 1980.

Barenboim 2005: *Barenboim Peter.* Biblical Roots of Separation of Power. Moscow, 2005.

Bayly 1988: *Bayly C. A.* Indian Society and the Making of the British Empire. Cambridge University Press, 1988.

Bayly 2012: *Bayly C. A.* Recovering Liberties: Indian Thought in the Age of Liberalism and Empire. L.; N. Y., 2012.

Bhaskaran 2014: *Bhaskaran Theodore S.* Seeds of Tamil Renaissance // Frontline. 2014. April 4. P. 98—99.

Bhattacharya 2007: *Bhattacharya Sabyasachi.* Development of Modern Indian Thought and Social Sciences. New Delhi; N. Y., 2007.

Biswas 2011: *Biswas Arun Kumar.* Rammohun Roy, His Intellectual Compatriots and Their Scientific Contributions // Indian Journal of History of Science, 46.3. 2011. P. 427—481.

Bose 1949: *Bose Rajnarain.* Preface // Roy Rammohun. Tuhfat-ul-Muwahhidin. Calcutta, 1949. P. i.

Carpenter 1833: *Carpenter L.* A Review of the Labours, Opinions and Character of Raja Rammohun Roy. London, 1833.

Chakraborti 1979: *Chakraborti R.* Rammohun Ray: His Vision of Social Change // The Bengali Intellectual Tradition: From Rammohun Roy to Dhiren-dranath Sen / Ed. by A. K. Mukhopadhyay. Calcutta, 1979. P. 17—37.

Chaturvedi 1988: *Chaturvedi T. N.* Raja Rammohun Roy and His Quest for Rationalism and Tolerance // Raja Rammohun Roy and the New Learning. Raja Rammohun Roy Memorial Lectures / Ed. by B. P. Barua. Calcutta, 1988. P. 78—92.

Chaudhuri 1967: *Chaudhuri N.* Intellectual in India. New Delhi, 1967.

Chaudhuri 2003: *Chaudhuri N.* Autobiography of Unknown Indian. Mumbai, Delhi, 2003.

Choudhuri 1928: *Choudhuri D.* Ram Mohun Roy. The Devotee // Modern Review. October, 1928.

Collet 1962: *Collet S. D. (and Stead F. H.).* The Life and Letters of Raja Rammohun Roy / Ed. by D. K. Biswas and R. Ch. Ganguli. 3rd ed. Calcutta, 1962.

Crawford 1984: *Crawford S. C.* Ram Mohan Roy: His Era and Ethics. New Delhi, 1984.

Dahr 1977: *Dahr Niranjana.* Vedanta and the Bengal Renaissance. Calcutta, 1977.

Damodaran 1967: *Damodaran Kizhedath.* Indian Thought. A Critical Survey. N. Y., 1967.

Das 1990: *Das D. P.* In Defence of Rammohun Roy // Political Thinkers of Modern India / Ed. by V. Grover. Vol. I: Raja Rammohun Roy. New Delhi, 1990. P. 500—508.

Dasgupta 1988: *Dasgupta R. K.* Rammohun Roy and the New Learning // Raja Rammohun Roy and the New Learning. Raja Rammohun Roy Memorial Lectures / Ed. by B. P. Barua. Calcutta, 1988. P. 24—42.

Dasgupta 2011: *Dasgupta Subrata.* Awakening: The Story of the Bengal Renaissance. Noida, 2011.

Dasgupta 2012: *Dasgupta Subrata.* The Bengal Renaissance: Identity and Creativity from Rammohun Roy to Rabindranath Tagore. Delhi, 2012.

Datta 1988: *Datta Amlan.* Religion and Rationalism: Road to Emancipation // Raja Rammohun Roy and the New Learning. Raja Rammohun Roy Memorial Lectures / Ed. by B. P. Barua. Calcutta, 1988. P. 93—100.

De 1975: *De Barun.* A Biographical perspective of the Political and Economic Ideas of Rammohun Roy // Rammohun Roy and Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. Delhi, etc. 1975. P. 136—148.

Duroselle 1982: *Duroselle J.-B.* Tout Empire Périra. Une Vision Théoretique des Relations Internationale. P., 1982.

Dutta 1988: *Dutta Bhabatosh.* Background of Raja Rammohun Roy's Economies // Raja Rammohun Roy and the New Learning. Raja Rammohun Roy Memorial Lectures / Ed. by B. P. Barua. Calcutta, 1988. P. 43—55.

Edwards 1980: *Edwards T.* Henry Derozio, Eurasian Poet, Teacher, Journalist / Reprint. Introd. R. K. Dasgupta. Calcutta, 1980.

Encyclopaedia 2005: Encyclopaedia of Great Man of India. Vol. 6: Rammohun Roy. 2005.

Encyclopaedic History 2003: Encyclopaedic History of Indian Freedom Movement. Vol. 18. Raja Rammohun Roy: The Reformer / Ed. by Om Prakash. New Delhi, 2003.

Ghazi 2010: *Ghazi Abdullah al-Ansari.* Encounter with Islam and Christianity and the Articulation of Hindu Self-Consciousness. Harvard, 2010.

Ghose 1954: *Ghose Aurobindo.* The Renaissance in India. Pondicherry, 1954.

Ghose 1969: *Ghose Sankar.* The Renaissance to Militant Nationalism in India. Bombay, etc., 1969.

Habiba, Sarkar 2012: *Habiba Rahamāna, Sarkār Pranesh.* Rājā Rammohān Rāy: Darśan o Dharmacinta. Kolkātā, 2012.

- Halbfass 1988: *Halbfass W.* India and Europe. An Essay of Philosophical Understanding. Albany, 1988.
- Hatcher 2008: *Hatcher B. A.* Bourgeois Hinduism, or the Faith of the Modern Vedantists. N. Y., 2008.
- Indian Sociology 1986: Indian Sociology: Reflections and Introspections / Eds. T. K. Oommen, P. N. Mukherji. Bombay, 1986.
- Justyński 1985: *Justyński J.* Mysl Społeczna i Polityczna Renesansu Indyjskiego, od Rama Mohana Raya do Rabindranata Tagora. Warszawa, etc., 1985.
- Killingley 1993: *Killingley D. H.* Rammohun Roy in Hindu and Christian Tradition: the Teape Lectures 1990. Newcastle upon Tyne, 1993.
- Kopf 1969: *Kopf D.* British Orientalism and Bengal Renaissance: the Dynamics of Indian Modernization, 1773—1835. Berkeley, 1969.
- Kopf 1975: *Kopf D.* Rammohun Roy and the Bengal Renaissance: An Historiographical Essay // Rammohun Roy and the Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. New Delhi, 1975. P. 21—45.
- Kopf 1979: *Kopf D.* Brahmo Samaj and the Shaping of Modern Indian Mind. Princeton, 1979.
- Major 2006: *Major Andrea.* Pious Flames. European Encounters with Sati. Delhi, 2006.
- Majumdar 1960: *Majumdar R. C.* Glimpses of Bengal in the Nineteenth Century. Calcutta, 1960.
- Majumdar 1967: *Majumdar B.* History of Indian Social and Political Ideas from Rammohun to Dayananda. Calcutta, 1967.
- Majumdar 1975: *Majumdar A. K.* Religion of Rammohun Roy // Rammohun Roy and Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. Delhi, etc. 1975. P. 69—88.
- Malhotra 1970: *Malhotra S. L.* Social and Political Orientations of Neo-Vedantism. Delhi, 1970.
- Mampra 2013: *Mampra Thomas.* Rammohun Roy and Bengal Renaissance: a Study of the Reformist Thought of Raja Rammohun Roy and its Sources. Bangalore, 2013.
- Mani 1998: *Mani Lata.* Contentious Traditions. The Debate on Sati in Colonial India. Delhi, 1998.
- Mukerji 1983: *Mukerji Bithika.* Neo-Vedanta and Modernity. Varanasi, 1983.
- Müller 1884: *Müller F. M.* Biographical Essays. L., 1884.
- Nag 1972: *Nag Jamuna.* India's Great Social Reformer: Rammohun Roy. New Delhi, 1972.
- Nandy 1975: *Nandy Ashis.* Sati: A Nineteenth Century Tale of Women, Violence and Protest // Rammohun Roy and the Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. New Delhi, 1975. P. 168—194.
- Naravane 1964: *Naravane V. S.* Modern Indian Thought. N. Y., 1964.
- Panikkar 2007: *Panikkar K. N.* Colonialism, Culture and Resistance. New Delhi, 2007.
- Panikkar 2011: *Panikkar K. N.* Was There a Renaissance? // Frontline. Vol. 28. Issue 05, 2011, Feb. 26—Mar. 11. (<http://www.frontline.in/static/html/fl2805/stories/20110311280511100.htm>)
- Pant 1988: *Pant A.* Rammohun Roy and Indian Liberalism // Raja Rammohun Roy and the New Learning. Raja Rammohun Roy Memorial Lectures / Ed. by B. P. Barua. Calcutta, 1988. P. 101—123.

- Pantham 1986: *Pantham T.* The Socio-Religious and Political Thought of Rammohun Roy // Political Thought in Modern India / Ed. by Thomas Pantham and Kennet L. Deutch. New Delhi, 1986. P. 32—52.
- Poddar 1970: *Poddar A.* Renaissance in Bengal. Quests and Confrontations. 1800—1860. Simla, 1970.
- Political Thinkers 1990: Political Thinkers of Modern India / Ed. by V. Grover. Vol. I: Raja Rammohun Roy. New Delhi, 1990.
- Radhakrishnan 1948: *Radhakrishnan Sarvepalli.* Indian Philosophy. In 2 vols. L., 1948.
- Radhakrishnan 1985: *Radhakrishnan Sarvepalli.* Living with a Purpose. Delhi, 1985.
- Rafique 1988: *Rafique M.* Indian and Muslim Philosophy: A Comparative Study. New Delhi, 1988.
- Rammohun Roy 1961: Rammohun Roy. His Life and Teachings / Comp. and Ed. by P. Ch. Chaudhuri. New Delhi, 1961.
- Rammohun Roy 1974: Rammohun Roy. A Bi-centenary Tribute / Ed. by N. Ray. New Delhi, 1974.
- Rammohun Roy 2003: Rammohun Roy: Prophet of Modern India / Ed. by Sajal Basu. Kolkata, 2003.
- Ray 1975: *Ray R. K.* Introduction // Rammohun Roy and Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. Delhi, etc. 1975. P. 1—20.
- Reflections 1977: Reflections on the Bengal Renaissance / Ed. by D. Kopf and S. Joarder. Rajshahi, 1977.
- Robertson 1995: *Robertson B. C.* Raja Rammohan Ray: the Father of Modern India. Delhi, 1995.
- Roy Benoy Bhushan 1987: *Roy Benoy Bhushan.* Socioeconomic Impact of Sati in Bengal and the Role of Rammohun Roy. Calcutta, 1987.
- Sankhdher 1989: *Sankhdher B. M.* Rammohan Roy, the Apostle of Indian Awakening: Some Contemporary Estimates. New Delhi, 1989.
- Sanyal 2008: *Sanyal Sanjeev.* The Indian Renaissance: India's Rise after Thousand Years of Decline. New Jersey, L., etc., 2008.
- Sarkar 1970: *Sarkar Susobhan.* Bengal Renaissance and Other Essays. New Delhi, etc., 1970.
- Sarkar 1975: *Sarkar Sumit.* Rammohun Roy and Break with Past // Rammohun Roy and Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. Delhi, etc. 1975. P. 46—68.
- Sarkar 2009: *Sarkar Tanika.* «Holy Fire Eaters?» Why Widows Immolation Became an Issue in Colonial Bengal // Sarkar T. Rebels, Wives, Saints. Delhi, 2009.
- Sastri 1919: *Sastri Sivanath.* The History of Brahmo Samaj. Vol. I. Calcutta, 1919.
- Salahuddin Ahmed 1965: *Salahuddin Ahmed A. F.* Social Ideas and Social Change in Bengal 1818—1835. Leiden, 1965.
- Salahuddin Ahmed 1975: *Salahuddin Ahmed A. F.* Rammohun Roy and His Contemporaries // Rammohun Roy and Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. Delhi, etc. 1975. P. 89—102.
- Satchidananda Murty 1972: *Satchidananda Murty K.* Modern India and Philosophy // Current Trends in Indian Philosophy / Ed. by K. Satchidananda Murty and R K. Ramakrishna Rao. Waltair (Visakhapatnam), 1972. P. xi—xlvii.

- Seal n. d.: *Seal Brajendranath*. Rammohun, the Universal Man. Calcutta, n. d.
- Sen 1967: *Sen Amiya Kumar*. Rammohun Roy: the Representative Man. Calcutta, 1967.
- Sen 1975: *Sen Asok*. The Bengal Economy and Rammohun Roy // Rammohun Roy and Process of Modernization in India / Ed. by V. C. Joshi. Delhi, etc. 1975. P. 103—135.
- Sen 2005: *Sen Amartya*. Argumentative Indian. Writing on Culture, History and Identity. L., 2005.
- Sen 2012: *Sen Amiya P.* Rammohun Roy: A Critical Biography. New Delhi, 2012.
- Sharma 1992: *Sharma Shri Nivas*. A Critical and Comparative Re-evaluation of Ethics of the Neo-Vedanta. Moradabad, 1992.
- Sharma 1998: *Sharma Arvind*. The Concept of Universal Religion in Modern Hindu Thought. L., N. Y., 1998.
- Sharma 2005: *Sharma Suresh K.* Raja Rammohun Roy: An Apostle of Indian Awakening. 3 vols. Delhi, 2005.
- Singh 1958: *Singh I.* Rammohun Roy. A Biographical Inquiry into the Making of Modern India. Vol. I: The First Phase. Bombay, 1958.
- Sreenivasa Rao 1982: *Sreenivasa Rao G. S. S.* Vedanta: Some Modern Trends. Bombay, 1982.
- Studies 1958: Studies in the Bengal Renaissance / Ed. by A. Gupta. Calcutta, 1958.
- Takeuchi 1997: *Takeuchi K.* The Philosophy of Brahmo Samaj: Rammohun Roy and Devendranath Tagore. Calcutta, 1997.
- Upadhyaya 1990: *Upadhyaya P.* Social, Political, Economic, and Educational Ideas of Raja Rammohun Roy. New Delhi, 1990.
- Washbrook 1997: *Washbrook D.* From Comparative Sociology to Global History: Britain and India in the Pre-History of Modernity // Journal of The Economic and Social History of the Orient. 11. 1997. Vol. 40. Part 4.
- Zaidi 1999: *Zaidi Zahida*. Currents of Thought in Tuhfat-ul-Muwahiddin // Granthana. Indian Journal of Library Studies. Vol. VI. № 1&2. Calcutta, 1999, January. P. 43—56.
- Zastoupil 2010: *Zastoupil Lynn*. Rammohun Roy and the Making of Victorian Britain. N. Y., 2010.

Татьяна Григорьевна Скороходова

ФИЛОСОФИЯ РАММОХАНА РАЯ
ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ

Макет подготовлен издательством
«Петербургское Востоковедение»

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 2
e-mail: pvcentre@mail.ru; *web-site:* <http://www.pvost.org>

Литературный редактор — *Т. Г. Бугакова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*
Корректор — *Т. Г. Бугакова*

Подписано в печать 03.09.2018. Формат 60×90 ¹/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная. Объем 26 печ. л.
Тираж 300 экз. Заказ № 163

PRINTED IN RUSSIA

ООО «Литография Принт»
г. Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14
www.spbprinting.ru
тел. +7 (812) 712-02-08